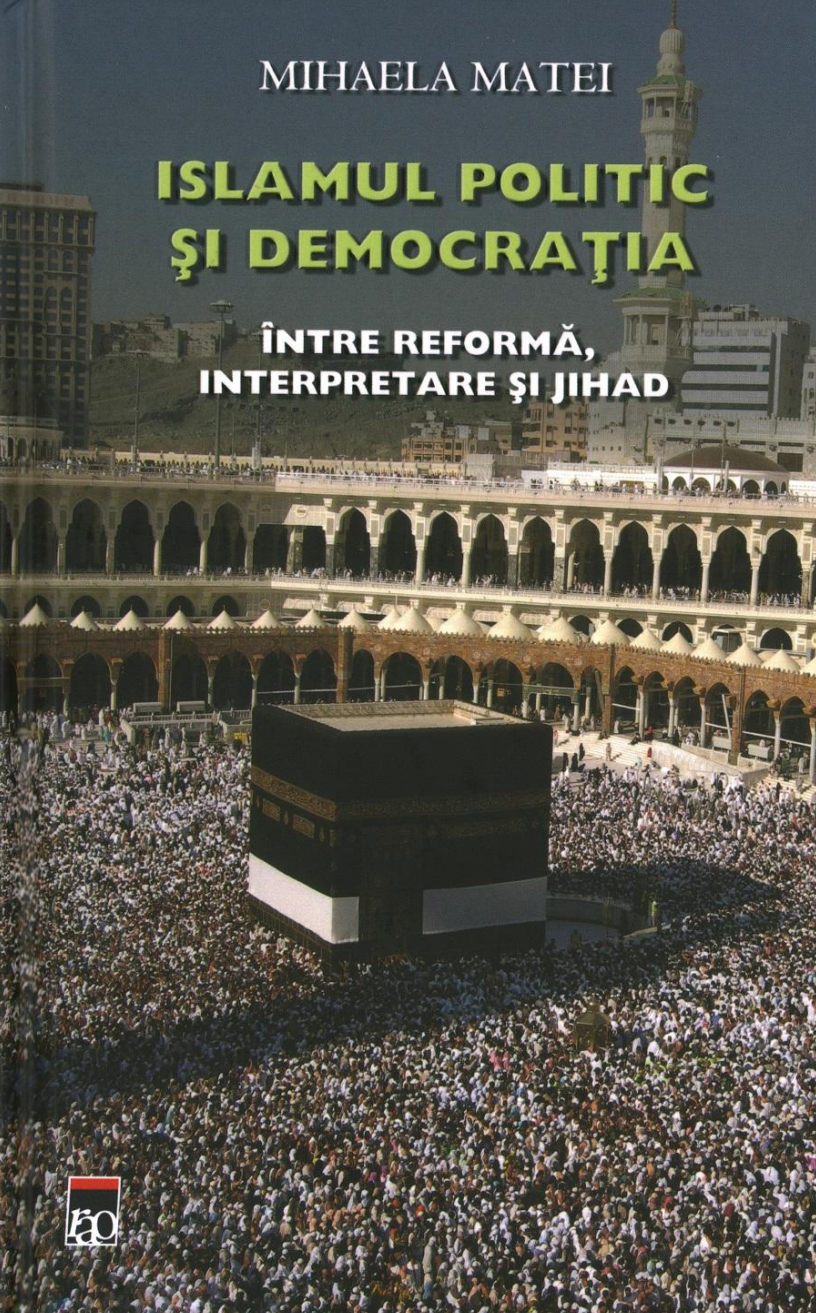

MIHAELA MATEI
ISLAMUL POLITIC
ŞI DEMOCRAŢIA
ÎNTRE REFORMĂ,
INTERPRETARE ŞI JIHAD

biblioteca rao

Mihaela Matei

ISLAMUL POLITIC ŞI DEMOCRAŢIA, ÎNTRE REFORMĂ, INTERPRETARE ŞI JIHAD

editura rao

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MATEI, MIHAELA
Islamul politic şi democraţia, între reformă, interpretare şi jihad / Mihaela Matei ; - Bucureşti: Editura RAO, 2011
ISBN 978-606-609-178-7

94(=411.21)

Editura RAO
Grupul Editorial RAO
Str. Turda nr. 117-119, Bucureşti, România
www.raoboooks.com
www.rao.ro

MIHAELA MATEI
Islamul politic şi democraţia, între reformă, interpretare şi jihad

Copyright © Editura RAO
Toate drepturile rezervate

© Editura RAO 2011

2011

ISBN 978-606-609-178-7

Fiului meu, Victor

Cuprins

Notă 11
Prefaţă 13
Introducere: Interpretarea critică şi Islamul ca „modernitate" ideologică 17
Cadrul teoretic 23

Capitolul I. CONCEPTE ŞI DEFINIŢII ÎN ISLAM – RELIGIA POLITICĂ ŞI POLITICILE RELIGIEI. DOGME ŞI INTERPRETĂRI COMPARATIVE 45
I.1. Ce sunt islamul politic şi islamismul? 45
I.2. „Cetatea" şi religia în creştinism şi islam. Diferenţieri conceptuale 52
I.3. Islamul ca religie politică 55

Capitolul II. ISLAMUL POLITIC ÎNTRE TRADIŢIE, REFORMĂ ŞI MODERNIZARE. EVOLUŢIA PRINCIPALELOR IDEOLOGII ISLAMICE 61
II.1. Trei curente perene ale islamului politic: tradiţionaliştii, revivaliştii şi liberalii 61
II.2. Fundamentalismul islamic: conservatorism, wahabism şi neofundamentalism salafist 67
II.2.1. Fundamentalismul învăţaţilor: *ulama* între tradiţie, normă şi activism politic 71
II.2.2. Wahabismul în Arabia Saudită: puritanismul conservator 80
II.2.3. Originile salafismului: de la *nahda* şi *islah* la *salafiyya* 89
II.3. Radicalismul islamic: jihadism naţionalist versus jihadism global 102
II.3.1. Sayyid Qutb: jihadismul naţionalist şi Fraţii Musulmani 104

II.3.2. Jihadismul „balanței de putere": revoluția iraniană versus militantismul saudit . .117
II.3.3. Jihadismul global: mercenariatele și „franciza" al-Qaeda .127
II.4. Islamul liberal și reformismul religios: între *islah, ijtihad* și ideologiile europene. . .133
II.4.1. Liberalismul secolului al XIX-lea: Antiimperialism, scripturalism și interpretare .137
II.4.2. Liberalismul islamist în secolul XX: Reformă, revoluție și constituționalism .152
II.4.3. Islamul postmodern: Structuralism, „islamizarea cunoașterii" și globalizare. .164

CAPITOLUL III. ISLAMUL POLITIC ȘI INTERPRETAREA SHARIEI: ÎNTRE REFORMISM, FUNDAMENTALISM ȘI LIBERALISM 185

III.1. *Sharia* și *fiqh*: sisteme normative și tradiții istorice 185
III.2. Raportul politic-religios în islam: Manipularea și contestarea islamului tradiționalist . .193
III.3. Reformismul și Sharia: trei moduri de interpretare .204
III.4. Islamul politic și secularismul: Discursuri suprapuse – stat, societate și raporturi de putere. .208

CAPITOLUL IV. ISLAMUL LIBERAL ȘI DEMOCRAȚIA ÎN STATELE MODERNE – ÎNTRE AUTORITARISM, REVIVALISM ȘI CĂUTAREA UNEI A TREIA CĂI . 216

IV.1. Islam versus democrație: contradicție sau compatibilitate? .216
IV.1.1. Sharia și principiile democrației . .220
IV.1.2. Islamul ca voce a opoziției politice și alternativă la dictatura arabă. .227
IV.1.3. Regimuri politice – o nouă paradigmă pentru statele islamice? .236
1. Cauzele eșecului democrației .236
2. Democratizarea și regimurile politice. Soluții și controverse. .238
IV.2. Sharia, islamul politic și drepturile omului: interpretări alternative . .243
IV.2.1. Libertatea religioasă și egalitatea în drepturi .247
IV.2.2. Codul penal în Sharia și aplicarea *hudud* .250

IV.2.3. Libertatea conştiinţei şi apostazia: o problemă critică .257
IV.2.4. Femeia şi feminismul în islam .262
IV.2.5. Trei modalităţi de reformă a Shariei şi renunţare la *hudud*. .271

CAPITOLUL V. IDEOLOGII CONCURENTE: ASCENSIUNEA ŞI DECLINUL NAŢIONALISMULUI SECULAR ŞI PANARABISMULUI ÎN SECOLUL XX 274

V.1. Naţionalismul arab – abordări teoretice .276
V.2. Originile intelectuale ale naţionalismului arab: fascism, socialism şi echilibre ale puterii în Orientul Mijlociu. .278
V.3. Declinul naţionalismului arab şi critica panarabismului ca vector al autoritarismului statal .297
V.4. Naţionalismul arab contemporan: *Realpolitik* versus forjarea identităţilor colective în Orientul Mijlociu .302
V.5. Naţionalismul şi islamul politic: convergenţă, complicitate şi confruntare .307

CAPITOLUL VI. ISLAMUL POLITIC ŞI GLOBALIZAREA: *UMMAH* LIBERALĂ, *UMMAH* RADICALĂ ŞI *UMMAH* VIRTUALĂ. 311

VI.1. Globalizarea ca Ianus: noile comunităţi islamiste globale – fundamentalism şi liberalism .312
VI.2. *Ummah* liberală şi contestarea regimurilor politice musulmane. Exilul „convertiţilor" .315
VI.3. A doua faţă a lui Ianus: *Ummah* radicală şi terorismul noilor generaţii .322
VI.4. *Ummah* cibernetică între hacktivismul islamic şi predica liberală . .328
VI.5. Islamul postmodern versus Islamul modern. Efecte asupra regimurilor politice arabe .333

CONCLUZII. Argument pentru o viziune cosmopolită asupra unei democraţii liberale islamice. 337

GLOSAR DE TERMENI DIN LIMBA ARABĂ 357

BIBLIOGRAFIE. 363

Notă

Această carte este rodul unei cercetări de mai bine de zece ani în domeniul Islamului politic, începută în bibliotecă şi continuată în dezbateri cu diferiţi profesori şi cercetători americani, arabi şi români, politologi, militari, arabişti sau specialişti în studii orientale. Rezultatul a fost o teză de doctorat despre posibilitatea şi condiţiile emergenţei unei democraţii islamice, teză care a fost finalizată în decembrie 2010, chiar în ajunul revoluţiilor din lumea arabă. Ar fi exagerat să afirm că teza de doctorat le-a prezis sau le-a anticipat în vreun fel, dar în mod cert, concluziile sale au convers spre necesitatea unei revoluţii conceptuale, ca şi spre şansele intelectuale şi politice ale democraţiei în lumea musulmană, deci poate că ideea centrală a acestei cărţi, cea a unei democraţii bazate pe liberalismul islamic, îşi va demonstra utilitatea sau relevanţa politică într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat.

Cartea nu ar fi existat fără sprijinul familiei mele şi în special al soţului meu care m-a înţeles şi m-a susţinut ani de zile pentru a mă putea dedica acestui efort. El a fost şi principalul cititor, corector şi sfătuitor în avansarea conceptelor propuse în volum.

De asemenea, inspiraţia şi încurajarea pentru a aborda un asemenea subiect incitant şi dificil le datorez unui om deosebit, care mi-a fost nu numai şef, ci şi mentor şi căruia îi datorez în bună măsură experienţa mea profesională – George Cristian Maior. Coordonarea ştiinţifică a lucrării de doctorat de către Ioan Mircea Paşcu a adus o certă plusvaloare tezei, iar ideile sale au contribuit la coerenţa şi rigoarea lucrării. De asemenea, experienţa Orientului Mijlociu a

profesorului meu de arabă, Dumitru Chican, mi-a demonstrat că trebuie să iubeşti lumea musulmană pentru a o putea înţelege şi accepta în toată alteritatea sa.

Nu în ultimul rând, susţinerea şi publicarea tezei de doctorat nu ar fi fost posibile fără sprijinul Gabrielei, care mi-a fost alături în cel mai greu moment al vieţii mele şi căreia îi datorez în prezent curajul de a continua.

Prefață

„Primăvara arabă" a fost o surpriză geopolitică de proporții pentru mulți analiști în relații internaționale, ba chiar și pentru mulți orientaliști. Puțini au crezut că, în cele mai închise și mai dure dictaturi, strada, cetățeanul se poate revolta și poate schimba harta politică a lumii contemporane, că, în mai puțin de un an, regimuri autocratice care au durat decenii la rândul în Tunisia, Egipt și Libia vor cădea și revoltele se vor extinde din Africa de Nord până în Levant (Siria) și Golful Persic (Yemen, Bahrein). Totuși, au existat voci care au susținut că schimbarea este posibilă, că există o masă critică și o presiune socială ce va izbucni la un moment dat – o presiune populară dezbrăcată de ideologii, de parti-pris-uri, care să restaureze demnitatea unei generații de tineri arabi pentru care Revoluția iraniană sau decolonizarea sunt istorie. Autori precum Graham Fuller sau Shireen Hunter în America, Olivier Roy în Franța, Hamadi Redissi sau Mohamed Charfi în Maghreb au crezut că o democrație musulmană este posibilă și că noile generații vor fi purtătoarele acestui mesaj. Cartea Mihaelei Matei se înscrie pe această linie, încercând să evalueze tezele acestor autori și să propună o viziune proprie asupra viitoarelor regimuri politice din lumea musulmană.

Islamul politic și democrația își propune să abordeze o temă perenă a decriptării lumii musulmane prin grila conceptuală a studiului regimurilor și ideologiilor politice. Deși această temă a fost adesea tratată în mod extins, fie dintr-o perspectivă a relațiilor internaționale, fie într-un sistem de referință antropologic sau sociologic, puține lucrări științifice s-au încumetat să propună o abordare transdisciplinară a fenomenului Islamului politic contemporan, care să avanseze o

propunere de democratizare a lumii arabe „din interior", fundamentată pe evoluţiile politice, sociale şi ideologice contemporane.

Din această perspectivă, volumul este un demers academic unic în spaţiul cercetării româneşti, propunând o perspectivă de reformă a interpretării legii islamice – Sharia –, o formulă de susţinere la nivelul societăţilor civile arabe şi constituirea unor comunităţi transnaţionale de tip *Ummah* (Comunitatea credincioşilor), inclusiv în mediul virtual, care pot tinde, în actualul context al globalizării, să înlocuiască vechiul spaţiu ideatic şi axiologic al moscheei şi universităţii islamice.

Un alt plus oferit de abordarea transdisciplinară este generat de analiza istorică, socială şi de teorie politică asupra principalelor curente ale Islamului, împărţite de autoare în trei abordări conceptuale majore – fundamentalism, radicalism şi liberalism islamic – cu subcurente definite inovativ (dacă ar fi să menţionez numai jihadismul naţionalist versus jihadismul „balanţei de putere"). Volumul ne propune o viziune comprehensivă asupra proiectelor politice şi sociale ale tuturor curentelor de gândire musulmane de la începuturile acestora – secolele XVII–XIX – până în contemporaneitatea postmodernă, din Peninsula Arabică, Pakistan sau Iran până la nivelul eclecticelor diaspore arabe din Europa. Evaluarea modului în care aceste curente au evoluat se realizează pe o grilă care trece în revistă atât interesele şi evoluţiile interstatale, cât şi cele ale societăţilor diferitelor timpuri, din perioada postcolonială până la apariţia *Maktab al-Khidamat* în Afganistan, precursorul al-Qaeda. În demersul său de prezentare a caleidoscopului conceptual şi filosofic care influenţează în mod direct viaţa indivizilor şi evoluţia societăţilor musulmane, lucrarea trasează cu acurateţe „firul roşu" al reformismului islamic, de la masonul Jamal al-Afghani şi şcoala de gândire manaristă la revivalismul salafist al începutului de secol XX, revoluţionarismul şiit sau chiar deconstructivismul islamic contemporan al lui Mohammed Arkoun.

Dacă această carte s-ar limita la o prezentare erudită a unor asemenea aspecte, ar rămâne automat într-o perspectivă descriptivă interesantă, dar inevitabil limitată: avantajul major al cercetării îl constituie urmărirea metodologiei propuse – evaluarea raportului

dintre democraţia în sens lockean şi interpretările diverse, chiar divergente ale Coranului şi *hadith,* şi evidenţierea caracterului viu, adaptabil şi influenţabil politic al Islamului ca ideologie politică.

Finalitatea o reprezintă susţinerea viabilităţii conceptuale a unei democraţii islamice, bazate pe reinterpretarea într-o grilă a liberalismului islamic al învăţăturilor coranice, care să permită sprijinirea unei reforme de anvergură a societăţilor arabe. O asemenea reformă poate părea utopică din perspectiva eşecului recurent, cronic al democratizării în statele Orientului Mijlociu sau Maghrebului (eşec analizat *in extenso* în lucrare), dar autoarea – în cheie transdisciplinară – propune şi anumite formule de susţinere a acestei reforme, comparată cu *Aggiornamento* catolic al anilor 1960. Comparaţia este susţinută de prezentarea evaluărilor privind cel de-al treilea val al democratizării realizate de Samuel Huntington, în care se precizează rolul important jucat de religie în susţinerea unor mişcări populare reformiste. Mai mult, evaluarea unor curente precum neofundamentalismul moderat din Europa (Tariq Ramadan, Rachid Ghannouchi, Abdolkarim Soroush), feminismul islamic din Iran sau Tunisia sau al mişcărilor transpolitice precum *Wassatiya* (calea de mijloc) din Egipt aduce argumente suplimentare în favoarea posibilităţii unei democraţii islamice liberale. Bineînţeles, o democraţie islamică nu poate fi identică cu sistemele politice din statele Uniunii Europene sau din Statele Unite ale Americii, ci are propria sa specificitate culturală şi socială de care trebuie să ţinem cont. Abordarea postmodernismului critic oferă cheia metodologică de evaluare a acestei specificităţi: există sau trebuie să existe un universalism moral global, dar şi o pluralitate de modalităţi de aplicare a acestuia, astfel încât să se menţină fundamentele democraţiei (libertatea, justiţia, egalitatea, drepturile omului şi responsabilitatea guvernanţilor), dar acestea să fie susţinute şi bazate pe tradiţiile coranice reinterpretate.

În acest sens, o perspectivă interesantă este oferită şi de capitolul privind drepturile omului şi Sharia, în care autoarea foloseşte studii antropologice cunoscute specialiştilor pentru a evidenţia rolul Islamului în modelarea socială, dar şi rolul relaţiilor de putere din diferite

societăți și epoci în modelarea Islamului (adică interpretarea și aplicarea Coranului și *hadith*). Surprinde modul în care aspectele reformiste ale Coranului au ajuns să legitimeze practici inumane, unele din acestea *(hudud* – pedepsele corporale) aplicate mai dur în prezent decât erau chiar și în Evul Mediu, iar altele – apostazia – demonstrând manipularea religiei în scopuri exclusiv politice de reprimare a oricăror forme de opoziție la adresa fostelor regimuri autocratice. O noutate pentru cercetarea în România a acestor fenomene este diferențierea nuanțată în lucrare între laicitate și secularism pe care, de altfel, se bazează și întreaga argumentație privind posibilitatea unei democrații fundamentate religios – laică, dar nu seculară. Cu sau fără intenție, autoarea se înscrie într-o formulă weberiană de analiză a statului și societății, care amintește de dezbaterile filosofice și politice privind rolul Bisericii creștine în crearea unui etos democratic în Europa.

O altă temă deschisă în lucrare este circumscrisă trecerii în revistă a vechiului antagonism conceptual Est–Vest, Orient–Occident, pornind de la tezele clasice ale unui Ernst Renan sau Voltaire și până la neoorientaliștii moderni precum Bernard Lewis (inspirator și „ideolog" al Greater Middle East în Administrația George W. Bush). Lucrarea precizează că o democrație islamică nu poate fi axată pe menținerea perspectivei antagonice islam–creștinism sau islam–Occident, așa cum este ea propagată atât de radicalismul sau conservatorismul islamist, cât și de neoorientalismul occidental; soluția unei democrații islamice care să evite o asemenea evoluție ar fi bazată pe abordarea derridiană a „ospitabilității" celor trei religii monoteiste, prin dialogul cultural și interconfesional.

Dacă revoluțiile din lumea arabă ar putea fi cel de-al patrulea val de democratizare a lumii, rămâne de văzut în viitor. Ele aduc tot atâta speranță câtă incertitudine cu privire la regimurile politice care vor urma. Citind această carte, este cert însă că Islamul politic nu este *apriori* un dușman al democrației și că există șansa unei reforme religioase și sociale care să propună lumii musulmane un alt fel de (post)modernitate.

GEORGE CRISTIAN MAIOR

Introducere: Interpretarea critică şi Islamul ca „modernitate" ideologică

Evoluţia politicii internaţionale contribuie la definirea şi redefinirea temelor de analiză politică, la dezvoltarea unor mode sau la „vandabilitatea" unor subiecte pe piaţa conceptelor şi ideologiilor politice contemporane. În ultimii ani, ofensiva SUA în Orientul Mijlociu şi lansarea proiectului Greater Middle East vizând democratizarea lumii arabe au readus în dezbaterea academică tema relaţionării Islamului cu democraţia, temă care a fost pe larg abordată şi în anii 1990, odată cu studiul lui Samuel Huntington privind conflictul civilizaţiilor[1].

În evaluarea proceselor de democratizare în Orientul Mijlociu, realităţile lumii musulmane sunt departe de a fi încurajatoare: se menţin regimuri dictatoriale, militarizate, state în criză de legitimitate şi monarhii cvasifeudale, aparate de represiune şi servicii de informaţii îndreptate spre anihilarea oricărei opoziţii interne; societatea civilă este deseori controlată de birocraţiile guvernamentale, opoziţia politică, în principal islamistă, trimisă în închisori, clasa de mijloc este formată dintr-un fel de „burghezie de stat", interesată să-şi păstreze privilegiile politice şi economice; libera exprimare, dacă există, este permisă în limitele stabilite de guvernanţi, iar drepturile omului încălcate în numele „interesului de stat" sau, alternativ, în numele legii islamice (Sharia). În multe state musulmane, statutul femeilor

[1] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone Books, New York, 1996

rămâne umilitor şi degradant, singurele excepţii fiind, uneori, generate de poziţia socială, respectiv apartenenţa la elita autocratică la putere şi nu de respectarea drepturilor omului. Lumea arabă a „inventat" în secolul XXI republica „monarhică" în care preşedintele îşi desemnează fiul drept succesor, organizarea administrativă pe baza apartenenţei tribale, poliţia religioasă sau dictatura militară antiislamistă. Emergenţa unor formule democratice de guvernare în state precum Tunisia, Maroc, Iordania, Kuwait sau Liban rămâne cantonată în limite prestabilite şi controlabile de către putere sau autorităţile religioase atât ale jocului electoral, cât şi ale libertăţii de exprimare.

Adepţii teoriilor culturaliste din Occident susţin că ţările musulmane nu au avut niciun fel de tradiţie democratică şi că acest lucru s-ar datora în bună măsură aplicării normelor islamice în societate, norme care o menţin într-un fel de status medieval sau premodern, într-un imobilism al sărăciei, analfabetismului şi supunerii faţă de regimurile autoritariste. La polul opus, mulţi teologi şi juriştii musulmani privesc ideea de democraţie ca pe un import artificial, incompatibil cu normele şi valorile islamice, o formă de neocolonizare ideologică a Vestului şi de distrugere a tradiţiei sub impactul globalizării. Toate aceste abordări Vest–Est, Occident–Orient, supralicitându-se reciproc „în oglindă", nu fac decât să perpetueze o serie de locuri comune şi neînţelegeri fundamentale în abordarea problematicii raportului Islamului politic cu democraţia. Percepţiile şi discursul public contemporan s-au construit treptat în jurul unor mitologii de tipul islamului ca religie războinică, unitară, imuabilă şi predeterminată, a ideii Cruciadei creştine împotriva islamului sau a Jihadului musulman împotriva creştinităţii, transpus în atacurile teroriste de la 11 septembrie 2001. În aceste mitologii, analizele superficiale sau teziste, preconcepţiile şi prejudecăţile, lipsa de informare de ambele părţi conduc la radicalizarea discursului, la o imagine în „alb şi negru" în care fiecare parte o blamează pe cealaltă şi se victimizează pe sine. Finalmente, asemenea „curse" ale mitului „Inamicului", similare ca logică de putere cu cursele înarmării din perioada

Războiului Rece, nu contribuie decât la apariţia unor profeţii cu pretenţii de adevăr ce riscă să se îndeplinească prin însăşi formularea lor *(self fulfilling prophecy)*.

Lucrarea de faţă îşi propune, fără pretenţia de exhaustivitate, să elimine percepţiile în alb şi negru lansate de teoriile mai sus enunţate şi să evalueze capacitatea islamului de a se adapta la democraţie sau a democraţiei liberale de a prinde rădăcini într-un stat musulman. Analiza va urmări să răspundă la câteva problematici majore: ce înseamnă în prezent Islamul politic şi care este impactul său asupra statului şi societăţii musulmane, care sunt principalele ideologii şi principalii actori ai Islamului politic; cum poate fi evaluat rolul legii islamice (Sharia) în raport cu reforma societăţii şi drepturile omului; care sunt soluţiile pe care Islamul politic le propune şi le avansează pentru o reformă a statului musulman şi, în fine, care sunt conceptele pe baza cărora s-ar putea construi o teorie politică a democraţiei liberale islamice.

Tema propusă nu include avansarea unor proiecte concrete de democratizare a lumii musulmane, obiectiv care ar necesita un studiu aprofundat separat, ci analiza pieţei ideilor, a conceptelor, a filosofiei politice a Islamului contemporan şi a raportării lor la două concepte cheie: modernitate şi democraţie. Mai mult, o abordare pauşală a unei formule de democratizare aplicabile în oricare dintre statele musulmane riscă să genereze prin ea însăşi o abordare tezistă care nu ţine cont de specificităţile politice şi culturale ce diferenţiază în prezent regimurile politice arabe.

Subiect la modă, Islamul politic rămâne o ideologie pe cât de invocată în presă şi în studiile academice, pe atât de puţin înţeleasă în spaţiul politic occidental. Majoritatea tezelor la modă, pornind de la Huntington, se referă astăzi la Islamul violent, la Islamul suprapus frustrărilor unei lumi premoderne, confruntate cu o postmodernitate impusă de globalizare, sau la un Islam radical a cărui temă centrală este ideologia Jihadului şi a transformării lumii actuale într-un spaţiu al cuceririi religioase *(Dar-al-Islam* – Casa Islamului).

Mai mult, una dintre cele mai vehiculate asumpţii se referă la o presupusă incompatibilitate între Islamul politic, islamismul ca un curent unitar de gândire şi premisele fundamentale ale democraţiei: drepturile omului, drepturile femeii, alegerile libere, reprezentativitatea politică şi libertatea de exprimare în spaţiul public. De unde necesitatea de a impune, de a „vinde" un model occidental unei lumi antioccidentale prin definiţie (aşa-numitul „war on hearts and minds" propus de Administraţia George W. Bush) sau, alternativ, de a cuceri şi domina adversarul prin intervenţii cantonate în logica „Realpolitik". Astfel, într-o abordare de acest tip, Islamul politic devine principalul adversar al Occidentului, un adversar asimetric ce îşi susţine agenda politică prin recursul la terorism şi care trebuie fie transformat, fie contracarat conform normelor şi principiilor democraţiilor occidentale. Lupta împotriva „islamismelor" de diverse tipuri devine astfel o etapă necesară a drumului spre democratizarea şi pacificarea lumii musulmane.

Lucrarea de faţă îşi propune nu numai să demonteze aceste forme de „mitologie" politică, ci şi să evalueze semnificaţia şi evoluţia conceptelor Islamului politic în prezent, varietatea de curente existente sub această „umbrelă", precum şi emergenţa unor noi ideologii islamice sub impactul globalizării. Islamul politic reprezintă o formă unificatoare de exprimare a provocărilor postmodernităţii într-un spaţiu definit de aceeaşi religie, dar format dintr-o pluralitate de tradiţii, culturi, norme, într-un spaţiu cu un limbaj politic comun, dar cu o diversitate de abordări şi raportări atât la sine însuşi, cât şi la alteritate. Acelaşi Islam politic semnifică şi o formă de adaptare, de transformare culturală, morală şi politică la aceste provocări, un răspuns geostrategic formulat în termeni religioşi.

Un al doilea obiectiv al cercetării este legat de evaluarea Islamului politic ca factor al schimbării în lumea arabă. Lucrarea va demonstra că există un Islam al puterii şi unul al opoziţiei politice, un Islam al tradiţiei, dar şi un Islam al modernităţii şi că, în pluralitatea de curente şi teze islamiste, există o ideologie reformistă în ascensiune

care poate fi unul dintre principalii catalizatori al schimbării în Orientul Mijlociu şi Maghreb.

În fine, al treilea obiectiv şi principala teză a demersului de cercetare se referă la compatibilitatea dintre Islamul politic şi democraţie şi capacitatea unor ideologii subsumate Islamului (Islamul liberal, reformismul şi revivalismul, Islamul organizaţiilor civice) de a asimila şi dezvolta practici democratice şi de a identifica formule prin care tradiţia politică şi normativă musulmană poate fi interpretată astfel încât să susţină principiile fundamentale ale democraţiei liberale. Ca un corolar al acestei teze, lucrarea va propune o variantă de analiză transdisciplinară asupra modului în care ar fi posibilă o formulă de guvernare democratică adaptată realităţilor diverse ale lumii arabe, definită sub forma unei democraţii islamice desprinse însă atât de aplicarea ad litteram a conceptelor europene, cât şi de aplicarea *tel quel* a Shariei şi a preceptelor Coranului.

Cu alte cuvinte, lucrarea va încerca să susţină concluzia formulată de unul dintre analiştii americani ai Islamului politic, Graham Fuller, referitoare la rolul modernizator al acestuia:

> Am putea porni de la ipoteza că, în calitatea lor de avocaţi ai Islamului politic, prin intensificarea apelurilor – în interes propriu – la un proces democratic, ei ar putea sprijini evoluţia democraţiei liberale şi astfel ar servi, în mod ironic, ca forţă cheie în procesul de adaptare a democraţiei liberale la lumea musulmană.[1]

Lucrarea nu îşi propune să examineze filosofia politică arabă clasică sau şcolile de drept islamic decât în măsura în care acestea sunt moşteniri valoroase pentru ideologiile actuale, cercetarea fiind concentrată pe descrierea şi analiza curentelor politice contemporane din spaţiul musulman şi a raportării acestora la Sharia – legea islamică şi la regimurile politice actuale. De asemenea, lucrarea va aborda comunităţile politice musulmane în general, dar cu precădere

[1] Graham Fuller, *The Future of Political Islam,* Palgrave MacMillan, New York, 2003, p. 16

lumea arabă, adică spațiul geografic limitat la Nordul Africii (Maghreb), Levant (Liban, Irak, Siria, Palestina), Peninsula Arabă și zona Golfului. Am folosit teorii și ideologii dezvoltate în afara spațiului arab – Iran, Pakistan – numai din perspectiva impactului major pe care acestea le-au avut asupra Islamului politic arab și a evoluțiilor regionale în ansamblu (cazul, spre exemplu, al Revoluției Islamice din Iran). Am exclus din analiză Turcia și modelul statului laic turc, deoarece, deși există mulți ideologi islamiști turci, moștenirea culturală și politică este de la un anumit punct încolo (dispariția Imperiului Otoman) diferită de cea a lumii arabe. Am încorporat însă în analiză problematica Islamului politic al exilului, al diasporei, într-un capitol dedicat efectelor globalizării asupra *Ummah* (Comunitatea credincioșilor). Deși există unele referiri și comparații în text, am exclus și spațiul Africii negre (Sudan, Somalia) tot din rațiuni de coerență a analizei conceptuale și datorită specificului diferit al islamismului în Africa Subsahariană. De asemenea, lucrarea nu își propune să trateze altfel decât din punctul de vedere al filosofiei și al ideologiei politice fenomenul terorismului (respectiv analiza a ceea ce am definit ca radicalismul islamist), pentru care ar fi fost nevoie de un studiu separat.

Cadrul teoretic

Cadrul teoretic al cercetării își propune să suprapună, într-o abordare transdisciplinară, definirea democrației liberale din perspectiva filosofiei politice, analiza de relații internaționale a evoluțiilor politice în lumea arabă și fundamentul oferit de teoriile critice postmoderne în interpretarea formulării ideologiilor politice și a construcției identitare a comunităților musulmane.

Esența demersului teoretic se bazează pe critica pozitivismului și a raționalismului Secolului Luminilor în teoria politică și pe necesitarea reformulării teoriei relațiilor internaționale dintr-o perspectivă multiplă, a raporturilor de putere, a discursului și limbajului, a construcției sociale. Lucrarea pornește de la premisele celei „de-a treia dezbateri"[1] în teoria relațiilor internaționale, care consacră „eliberarea" conceptuală de tradiția progresistă și rațională occidentală și posibilitatea regândirii evoluției statelor și a societăților pe alte paradigme.

Teoreticieni precum Michael Shapiro, Steve Smith, Der Derian, Walker, Cambell, Vasquez au construit o dezbatere de tipul „antifundamentaționalismului" pornind de la tezele poststructuralismului

[1] Prima dezbatere a fost între idealism și realism în anii 1930–1940, a doua între realism și behaviorism, între anii 1950–1960. A treia dezbatere este între pozitivism – extins asupra liberalismului și realismului în relațiile internaționale – și postpozitivism. Tema a fost introdusă ca atare de Yosef Lapid, „The Third Debate: On the Prospects of International Theory in a Post-Positivist Era", *International Studies Quarterly*, nr. 33(3), pp. 235-254.

în ştiinţele politice pentru a propune o critică a modului în care relaţiile internaţionale şi-au structurat discursul pe tot parcursul secolului XX. Concluzia lor se referă la existenţa unor „fundaţii" multiple ale teoriei politice, respectiv a existenţei simultane, determinate de diferite condiţii sociale, economice şi politice, a mai multor forme de modernitate politică şi a mai multor „mari naraţiuni", altele decât cele ale pozitivismului european.

Conform lui John A. Vasquez, dezbaterea postpozitivistă sau postmodernistă în relaţiile internaţionale se fundamentează pe cinci teze principale:

1. Natura arbitrară a modernităţii
2. Alegerea ca formă de adevăr
3. Realitatea definită ca un construct social
4. Limbajul şi formularea tezelor ca „profeţii autoîndeplinite"
5. Procesul de identificare şi construcţie a identităţii, ca formă de exercitare a puterii.[1]

1. Natura arbitrară a modernităţii

Modernitatea este o creaţie a încrederii în progres, generată de raţionalismul Secolului Luminilor care presupune definirea unui drum unic al umanităţii spre atingerea perfecţiunii. În această modernitate, tradiţia este echivalată cu ignoranţa şi superstiţia, pentru a căror depăşire au fost create instituţiile statului naţional modern. Pornind de la Foucault (la tezele căruia vom reveni), postmodernismul neagă ideea de continuitate a progresului, înlocuind-o cu o serie de discontinuităţi: nu există automat o evoluţie ascendentă, supusă unor reguli precise, fie acestea realiste sau liberaliste, ci o serie de evoluţii discontinue ale societăţilor determinate de factori multipli. Cu alte cuvinte, nu există o „teleologie" a progresului culminând cu

[1] John A. Vasquez, „The Postpozitivist Debate: Reconstructing Scientific Enquiry and International Relations Theory After Enlightenment's Fall", în Ken Booth şi Steve Smith (editori), *International Relations Theory Today*, Policy Press, Cambridge, 1995, pp. 217-239.

sfârşitul istoriei în termenii folosiţi de Fukuyama, după cum nu este posibil un singur Adevăr, ci evoluţia politică se bazează pe adevăruri şi „naraţiuni" multiple în care tradiţia, cultura contează. Din această perspectivă, nici capitalismul, nici marxismul nu oferă soluţii pentru umanitate, care nu poate fi redusă la o analiză a claselor sau a modurilor de producţie. Istoria europeană este un produs, nu o instanţă supremă care să permită judecarea altor istorii paralele, iar modernitatea este „un proiect", nu un model absolut. De aceea, modernitatea nu poate pretinde o omogenizare globală în interiorul statelor sau în relaţiile internaţionale, bazată pe inginerie socială, evoluţie tehnologică şi formarea unei birocraţii universale. Abordarea progresist-pozitivistă este de fapt un proiect de afirmare a puterii, nu o formă genuină de progres uman. Vasquez afirmă că postmodernitatea subliniază diferenţa, disensiunea, nonconformitatea, pentru că proiectul modernităţii este arbitrar din punct de vedere etic şi cultural.[1]

Din punctul de vedere al cercetării noastre, asumpţia ne permite să identificăm Islamul politic ca o formă alternativă de modernitate, diferită de cea europeană, dar nu separată, ci formată pe baza interacţiunilor culturale Orient–Occident. Raportul dintre modernitatea occidentală şi cea orientală se poate conceptualiza prin analiza acestor interacţiuni în termeni de relaţii de putere, ideologii, împrumuturi şi forme de respingere reciproce, în care nu se poate afirma existenţa unui Adevăr suprem, a unei direcţii similare de progres, acelaşi indiferent de circumstanţele culturale şi politice.

2. Alegerea ca formă de adevăr

Ca o consecinţă a identităţii multiple a modernităţii, aranjamentele şi instituţiile existente nu au apărut ca un efect al istoriei unice a umanităţii, ci ca rezultat al alegerii umane. Orice construct politic sau social se bazează pe o alegere conştientă sau nu. Contingenţa constructului uman – bazat pe cauze ţinând de istorie, de percepţii,

[1] *Idem, ibidem*, p. 220

de cultură – nu este însă acceptabilă pozitiviştilor, de aceea aceştia au „îmbrăcat-o", conform criticismului postmodern, în hainele Raţiunii, Istoriei hegeliene sau ale credinţei în divinitate, justificând alegerile umane în limbajul legii divine, legii naturale sau analizei ştiinţifice.

Din această a doua perspectivă, este important să încercăm o deconstrucţie, până la un anumit punct, a modului în care s-a consolidat şi aplicat legislaţia islamică, a inserţiei sociale a religiei şi a politizării acesteia. Islamul politic este, aşadar, un construct politic şi social bazat pe alegere, nu un adevăr, un dat, un proiect unic şi imuabil bazat pe o cauzalitate aculturală sau anistorică.

Pe această linie am mers în cursul lucrării atunci când am folosit în interpretarea unor dogme, ritualuri şi practici religioase evaluarea raporturilor de putere şi a discursului puterii în Islam pornind de la concluziile analizelor unor antropologi politici de prestigiu ai lumii musulmane (Ahmad Akbar, Dale Eickelman, James Piscatori, Cliford Geertz). Astfel, analiza conformităţii sau a neconformităţii legii islamice cu drepturile omului permite gestionarea nu doar a discursului, a teoriei, ci şi a practicii reale a comunităţilor, a modului în care anumite alegeri ale textelor sfinte (Coran şi Sunna) reprezintă alegeri politice şi nu religioase. Aplicarea Shariei într-un anumit mod într-o anumită comunitate şi în moduri diferite în altele se bazează pe interpretarea politică a preceptelor Coranului şi pe evoluţiile diferite ale societăţilor arabe.

3. Realitatea definită ca un construct social

Dacă instituţiile şi practicile sunt alegeri umane, în mod automat realitatea este un construct social. Conform criticii postmoderne a pozitivismului, realitatea este construită prin două demersuri majore – convingerile şi comportamentul. Structurile formează convingeri, credinţe *(belief)* şi tipuri de comportament uman, dar ele însele sunt generate de comportamentul uman – nu de o raţiune transcendentă – deci, la rândul lor, sunt formate, pe baza cauzalităţii inverse, de opiniile sau convingerile şi comportamentele unei comunităţi.

Această abordare, în cheie foucaultiană, este în mod special importantă în cercetarea de faţă, deoarece întregul demers de descifrare a Islamului politic porneşte de la premisa construcţiei sale umane. Astfel, emergenţa unor instituţii – învăţaţii islamici, *ulama* –, apariţia Islamului reformist ca formă de contestare a acestora, revenirea fundamentalismului ca proiect islamic antireformist reprezintă toate modalităţi de afirmare a puterii, tipuri de comportament care au modelat politica lumii arabe vreme de secole. Islamul politic creează instituţii şi forme de exprimare politică şi este la rândul său modelat de acestea.

Din această perspectivă, abordarea constructivistă este, fără a fi subsumată postmodernismului, o critică a pozitivismului utilă pentru cercetarea de faţă. Conform teoriilor clasice ale lui Karl Deutsch şi Emanuel Adler[1], Islamul politic creează „comunităţi imaginare" care generează forme de solidaritate împărtăşită, un limbaj comun şi o inserţie comună, chiar dacă nu neapărat organizată unitar sau identic, în sistemul relaţiilor internaţionale – de la grupări transnaţionale precum Fraţii Musulmani la teocraţia iraniană, de la Organizaţia Conferinţei Islamice la comunităţile postmoderne create în jurul predicatorilor islamici pe internet.

4. Limbajul şi formularea tezelor ca „profeţii autoîndeplinite"

Teza criticismului postmodern este simplă: atunci când ideile sunt răspândite şi oamenii cred în ele şi acţionează pe baza lor, parte din lumea portretizată de aceste idei începe să apară, să se „întâmple". Regulile şi normele sociale, constrângerile stabilite pentru a le pune în aplicare, toate formează o nouă realitate. De aceea, nici ştiinţele sociale nu pot fi neutre *(value-neutral),* deoarece se bazează şi pornesc de la instituirea unor reguli şi norme şi, pe baza lor, prezic şi formează realitatea înconjurătoare. Ştiinţa nu este un instrument,

[1] Emanuel Adler, Michael Barnett (editori), *Security Communities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998

ci o practică şi de aceea creează un mod de viaţă care, prin apariţia sa, distruge modurile de viaţă preexistente.

În opoziţie faţă de analiza ştiinţifică, postmodernişti ne îndeamnă să analizăm cum limbajul, cadrul conceptual şi paradigmele construiesc de fapt lumea. Liberalismul a construit democraţia occidentală pornind de la afirmarea ideilor, dezvoltarea instituţiilor şi a practicilor liberale care au impus acele idei. În mod similar, Islamul politic a creat forme de guvernare, norme sociale şi disciplinare care au condus la anumite practici islamice bazate pe aceste construcţii şi nu pe Revelaţia coranică, aşa cum afirmă învăţaţii religioşi musulmani. Asemenea practici au fost întotdeauna o formă de rescriere a tradiţiei, de impunere a unor noi tradiţii, care au format atât gândirea musulmană, cât şi statul şi societatea musulmană.

Mai mult, simplul mod în care este tradus şi interpretat, în sens literar sau raţional, Coranul – după cum vom vedea pe parcursul lucrării – reprezintă o formă de manifestare a puterii unor grupuri sociale şi ajunge o „profeţie autoîndeplinită". Anumite traduceri ale unor cuvinte folosite în Coran au condus la impunerea unei legi islamice (Sharia), considerată de reprezentanţii Islamului liberal ca anticoranică în spirit şi au impus, prin folosirea limbajului, norme şi practici care au consolidat acea traducere iniţială într-o „profeţie autoîndeplinită" (evidente sunt în acest sens practicile impuse de wahabism în ceea ce priveşte aservirea şi recluziunea femeilor, sau, în contrapondere, interpretările militantist-activiste ale şiismului revoluţionar khomeinist care au generat, indirect, inclusiv apariţia unor curente ale feminismului islamist în Iran).

5. Procesul de identificare şi construcţie a identităţii, ca formă de exercitare a puterii

Ultima teză a criticismului postmodern este că identitatea individuală este rezultatul unei construcţii sociale şi al exercitării puterii: identitatea este asociată războaielor, persecuţiilor, sistemelor de privilegiere a unor elite şi de victimizare a individului; identitatea nu

este aleasă, ci impusă, iar cine controlează identitatea individuală poate controla comportamentul unui grup sau al unei comunităţi.

Pentru postmodernişti, „marile naraţiuni" ale Iluminismului, legate de raţionalism, libertate, drepturile omului, sunt de fapt modalităţi de suprimare a diferenţei şi de aservire a individului într-un demers universalist căruia criticii îi opun particularismele, comunităţile, localismele.

Aici însă, intervine şi punctul principal de ruptură a cercetării de tezele criticismului postmodernist. Cea mai importantă critică adusă criticismului se referă la faptul că, refuzând „marile naraţiuni" propuse de realism, liberalism sau marxism, nu le înlocuieşte cu un alt fundament al ştiinţelor politice, iar „antifundamentaţionalismul" riscă să devină, prin el însuşi, o altă formă de „fundamentaţionalism" dacă nu reuşeşte să depăşească relativismul etic şi moral în care aruncă orice formă de ideologie contemporană. Spre exemplu, legat de lumea arabă, postmodernistii marxişti propun înlocuirea analizei realiste a balanţei de putere cu o evaluare de tipul relaţiilor Nord–Sud, în care Nordul reprezintă puterea colonialistă, occidentală, exercitată asupra Sudului pentru a-l menţine într-o formă de aservire politică, economică şi socială. Aceasta este doar o altă „naraţiune" şi nu o abordare genuină, neutră a spaţiului lumii musulmane. La fel, tezele feminismului postmodernist propun rescrierea istoriei pornind de la analiza raporturilor de putere între sexe, într-o versiune care contrapune discursul masculinităţii cu reinterpretarea feministă a relaţiilor internaţionale – din nou, o „naraţiune" înlocuieşte pe alta.

Dacă ar fi să mergem până la capăt pe linia postmodernismului în relativismul moral şi etic propus („nu există niciun referent universal valabil"), demersurile cercetării ar fi inevitabil sortite eşecului: Islamul politic şi democraţia sunt „naraţiuni" de sine stătătoare, fără nicio legătură, niciuna nu poate pretinde că este depozitara adevărului. Astfel o analiză a unei noi „naraţiuni", respectiv cea a unei democraţii islamice liberale, nu mai este posibilă la nivel teoretic.

„Despărţirea" de critica postmodernistă este inspirată de abordările a doi teoreticieni contemporani – Chris Brown şi Nick J. Rengger.

În teoria sa asupra „societăţii internaţionale", Chris Brown subliniază faptul că dihotomia între „ordine mondială", „cosmopolitanism" şi „comunitarism" (revenirea la comunităţi în criticismul postmodern) poate fi analizată ca o falsă problemă. Comunitarismul nu este neapărat opus unei abordări cosmopolite. În primul rând, naţionalismul, secularismul, islamismul pretind a fi forţe globale şi nu norme locale, iar aceste ideologii în competiţie propun versiuni diferite ale valorilor universale ale umanităţii şi se consideră fiecare ca reprezentând o concepţie şi o raţionalitate cu valoare universală, nu comunitară:

> Această realitate complexă, multidimensională, nu poate fi simplificată sub forma unei competiţii directe între comunitatea globală şi oponenţii ei: în contexte concrete diferite, „obiecte" particulare aparent „inamovibile" pot deveni „forţe irezistibile" bazate pe valori universale, fapt demonstrat de rolul Islamului, antisecularist în relaţia sa cu Vestul, dar aliniat la secularismul din India opus particularităţii hinduismului.[1]

Întoarcerea la particular în detrimentul universalului nu poate fi o soluţie, câtă vreme există „particularisme" cu valenţe universale, tot astfel cum fiecare „universalitate" este de fapt particulară unui anumit spaţiu, timp şi unei anumite culturi. De aceea, Brown propune ideea unei societăţi internaţionale bazate pe o asociaţie de comunităţi locale, particulare, care să fie reunite nu în jurul unui proiect global de tipul „ordinii mondiale", ci în jurul unui „cod moral minim şi universal" în termenii lui Waltzer, cod bazat pe domnia legii, respectul pentru individ şi justiţia socială. Un asemenea proiect ar reuni atât utopica şi imposibila căutare a unui model absolut al societăţii, statelor şi relaţiilor dintre ele, cât şi luarea în considerare, în

[1] Chris Brown, „The Idea of World Community", în Ken Booth şi Steve Smith (editori), *International Relations Theory Today*, p. 99

mod egal, a culturilor locale, a comunitarismului ca formă de exprimare a relaţiilor dintre individ, familie şi societate.

Pornind de la această premisă, am evitat pe parcursul cercetării o analiză comprehensivă a diferitelor teorii politice asupra democraţiei şi democratizării – aflată dincolo de scopul lucrării – preferând asumarea noţiunii de „cod moral minim şi universal". În definirea acestui cod, am utilizat teoria clasică a democraţiei a lui John Locke. Aceasta prezintă avantajul că nu este nici „minimalistă" asemenea abordării lui Schumpeter pentru care democraţia este exclusiv abilitatea de a vota pentru sau împotriva potenţialilor lideri ai statului, dar nici extrem de extinsă, cum sunt teoriile legate de democraţia participativă.

În filosofia politică a lui John Locke, democraţia se bazează pe consensul celor guvernaţi ca bază a guvernării, pe exercitarea voinţei populare prin reprezentanţii politici aleşi şi pe respectarea drepturilor individuale. Conform lui Locke, fiinţele umane sunt create de Dumnezeu, iar în starea lor naturală sunt libere şi egale, deci nicio putere absolută sau arbitrară nu poate fi exercitată împotriva lor. Democraţia este „domnia majorităţii" pentru susţinerea, în cadrul unei forme de organizare politică, a dreptului fundamental, inalienabil şi sacru la supravieţuire şi prezervarea fiinţei umane. Comunitatea politică trebuie să fie o comunitate a consensului şi nu o comunitate bazată pe dreptul divin. Din această perspectivă, Locke nu este un teoretician al participării democratice, dar este în mod cert un inovator în teoria legimităţii politice.[1] În ceea ce priveşte raportul dintre toleranţa religioasă şi ordinea politică, John Locke, în *Scrisoarea despre toleranţă,* susţine necesitatea de a stabili frontierele juste între afacerile guvernului civil şi cele ale religiei şi a legăturilor juste care trebuie să existe între acestea. Locke

[1] Ian Shapiro, „John Locke's Democratic Theory", în John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, editată de Ian Shapiro, Yale University Press, New Haven, 2003, p. 309

argumentează pentru o separare între stat şi religie, dar nu trebuie înţeles ca un secularist în sens modern, pentru că susţine necesitatea şi rolul religiei în comunitate, făcând distincţia dintre „religia adevărată" şi „religia falsă", precum şi între credinţă/Scriptură şi ierarhia, respectiv rolul Bisericii.

Pe aceeaşi linie a necesităţii toleranţei religioase şi a stabilirii în mod clar a unor „frontiere" între autorităţile politice şi cele religioase merg şi principalele teorii ale Islamului liberal contemporan care, deşi respinge secularismul, subliniază necesitatea reinterpretării relaţiei dintre stat şi religie şi a modului în care religia construieşte spaţiul social musulman.

Cea de-a doua teorie propusă pentru a depăşi relativismul epistemologic şi moral al criticii postmoderne îi aparţine lui Nick J. Rengger în teza sa de înlocuire a teoriei relaţiilor internaţionale cu o „teorie politică internaţională".[1]

În urma unei dispute cu Stanley Hoffman, Rengger realizează o diferenţiere între „teoria critică interpretativă" şi „criticismul radical"[2]. În vreme ce în critica radicală nu există nici o „naraţiune" sau teorie care să prevaleze asupra altora, teoria critică interpretativă porneşte de la obiectivul de a formula teorii ale „emancipării", spre deosebire de simplele teze destinate „soluţionării problemelor". Ultimele sunt abordarea pozitivistă care acceptă lumea, realitatea, ca un dat de la care trebuie pornit, în vreme ce teoriile interpretative, ale „emancipării" îşi propun să o analizeze pentru a o schimba şi a stabili totuşi, în final, un „fundamentaţionalism" minim în evaluarea adevărului.

Rengger militează pentru criticism ca Ethos, nu ca relativizare a adevărului, ci pentru a putea stabili o modalitate de întoarcere la

---

[1] Nick J. Rengger, *International Relations, Political Theory and the Problem of Order. Beyond International Relations Theory?*, Routledge, New York, 2000

[2] Diferenţierea şi dezbaterea între Rengger şi Hoffman sunt prezentate pe larg în Steve Smith, „The Self-Images of a Discipline: A Genealogy of International Relations Theory", în Ken Booth şi Steve Smith (editori), *International Relations Theory Today*, p. 29

„adevărul clasic", dincolo de „naraţiunile puterii" şi construcţiile modernităţii iluministe. El opune „cosmopolitanismului instituţional", bazat pe ideea regândirii ordinii mondiale pentru a defini criterii de autoritate unice în raport cu statele, comunităţile, indivizii, un „cosmopolitanism moral" care susţine egalitatea etică a tuturor actorilor şi includerea tuturor punctelor de vedere locale, particulare, ca părţi ale întregului. Acest cosmopolitanism, însă, nu admite ca valoarea unei comunităţi oarecare, fie ea religioasă, naţională, etnică sau lingvistică, să preceadă sau să înlocuiască în întregime valorile fundamentale ale umanităţii. Cosmopolitanismul moral susţine existenţa unor valori transcendentale care trebuie acomodate particularismelor locale, dar nu înlocuite de acestea. *Mutatis mutandis,* particularul, tradiţia au un rol în formarea Sharia, care trebuie înţeleasă ca un construct local, al comunităţii, dar nu se poate substitui drepturilor omului, ci trebuie adaptată pentru a le recunoaşte sau încorpora pe acestea (ceea ce voi încerca să demonstrez într-un capitol dedicat acestui subiect).

Rengger susţine necesitatea reconfigurării analizei relaţiilor internaţionale nu pe paradigmele dezbaterilor legate de pace şi război sau pe conceptele securităţii, ci pornind de la obiectivele şi întrebările clasice – şi uitate – ale filosofiei politice. Întrebarea socratică „cum trebuie să trăim?" trebuie să fie baza politicii, iar teoria relaţiilor internaţionale nu se reduce la actori statali, ci trebuie extinsă la asociaţii, grupuri, instituţii, identităţi, atât cele existente la un moment, cât şi cele dezirabile. Numai pornind de la dimensiunea etică a existenţei umane, de la organizarea relaţiilor umane în comunitate, se va putea crea o „teorie politică internaţională"

Nick J. Rengger susţine deci înlocuirea ordinii mondiale cu „ordonarea" ca formă atât de autoreflexivitate, cât şi de acţiune în politica internaţională:

> Obiectivele pe care le stabilim pentru noi şi instituţiile noastre ar trebui să depindă de contextul în care ne aflăm şi să fie corespunzătoare acestuia. Mai degrabă decât a evidenţia o „problemă de

ordine", contextele diverse şi disparate ale politicii internaţionale contemporane vor determina mai multe probleme discrete de „ordini", care ar înlocui astfel „problema de ordine" ca orientare, atât pentru observatorul care reflectează, cât şi pentru actorul practic în politica internaţională.[1]

Pe linia criticismului interpretativ, am fundamentat cercetarea asupra Islamului politic pe identificarea unei relaţii duale între structurile sociale şi ideologie: pe de o parte, în formulă durkheimiană, ideile religioase sunt reprezentări simbolice ale aranjamentelor sociale, pe de altă parte, din perspectivă weberiană, structurile sociale sunt modelate, schimbate de emergenţa unor ideologii şi a unor coduri de conduită religioase (în tipologia lui Max Weber, etica protestantă). Există deci un dublu proces – pe de o parte Islamul este o creaţie a structurilor sociale, a istoriei politice a spaţiului musulman, pe de altă parte, este o etică politică ce transformă şi modelează structurile sociale şi creează noi „istorii discursive" în modernitate şi postmodernitate.

Cu alte cuvinte, ideologia are un rol social şi politic major, iar Islamul politic este o ideologie care a evoluat în cursul istoriei în funcţie de raportul cu societatea, cu puterea din diferite momente ale evoluţiei sale. De aceea, un element important al cercetării este reprezentat de studiul istoriei ideilor politice musulmane şi de concluziile diverşilor analişti ai lumii arabe asupra influenţei politicului şi economicului în sfera exprimării religioase (Albert Hourani, Gilles Kepel, Beverly Milton Edwards, Bernand Lewis, Carl Brown, Daniel Brumberg, Fred Halliday etc.).

În evaluarea conexiunii între structură şi idee, am folosit teza cunoscută a lui Robert Wuthnow referitoare la relaţia „articulată" dintre acestea: pentru ca o ideologie să fie produsă, trebuie să existe resurse pentru această producţie şi un spaţiu social care să-i permită să se dezvolte. Schimbările în structurile sociale şi în ideologii sunt

[1] Nick J. Rengger, *op. cit.*, p. 208

adesea procese autonome, fără ca unele să le determine cu necesitate pe celelalte, dar există anumite conjuncturi istorice care fac ca inovaţia culturală şi ideologică să fie posibilă.

Astfel, relaţia dintre ideologie şi mediul social se defineşte în termeni de „articulaţie": ideologia este un discurs discontinuu, nu o evoluţie sau un progres continuu, predeterminat, iar resursele sociale şi spaţiul joacă un rol important în producţia culturală, după cum schimbarea ideatică sau culturală determină, prin discursul său, categoriile şi conceptele centrale în jurul cărora se structurează acţiunea politică.[1]

Teoria lui Wuthnow este completată de Randall Collins, care vorbeşte de emergenţa ideologiilor ca fiind rezultatul conflictului de idei între reţele de intelectuali care stabilesc un număr redus de principii în dezbatere; în cadrul acestora, se manifestă creativitatea intelectuală şi evoluţia dinamică a ideilor şi „opoziţiilor" conceptuale. Collins încearcă să formuleze o teorie globală a schimbării intelectuale şi ideologice aplicabilă diverselor tradiţii ale umanităţii. Astfel, el consideră că atunci când condiţiile sociale externe afectează diversitatea intelectuală, prin schimbarea resurselor destinate acesteia, spaţiul intelectual se realiniază şi formulează noi poziţii, noi tensiuni între cei care sunt privilegiaţi din perspectiva resurselor şi ceilalţi. Această teză va fi folosită în explicarea şi evaluarea diverselor curente şi ideologii ale Islamului politic în capitolele următoare ale lucrării. „Evoluţia în opoziţie" a ideilor reflectă, într-o bună măsură, modul în care au apărut şi s-au dezvoltat, în dispută şi în adversitate, diversele curente islamiste (fundamentalismul ca reacţie la tradiţie şi reinventare a tradiţiei, salafismul ca reacţie la fundamentalism, reformismul ca parte a salafismului, dar şi în contestare faţă de „aripa" sa radicalistă).[2]

---

[1] Robert Wuthnow, „Understanding Religion and Politics", *Daedalus* 120, vara 1991, pp. 1-20

[2] Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Harvard University Press, Cambridge, 1998

Teoria lui Randall Collins include o altă teză fundamentală pentru analiza Islamului politic. Collins îşi propune să abandoneze etnocentrismul intelectual occidental care apreciază culturile noneuropene ca fiind bazate pe o logică „exotică", „orientală" proprie, intraductibilă în analiza politică modernă. El arată că tendinţele manifestate în toate tradiţiile filosofice se îndreaptă spre creşterea nivelului de abstractizare şi reflexivitate, chiar dacă fiecare dintre aceste tradiţii a început dintr-un punct de plecare diferit, fie acesta proprietatea rituală în China, miturile cosmologice în India şi Grecia sau dezbaterile teologice în Islam. Astfel, Collins respinge teza unilinearităţii evoluţioniste a modernităţii ca „artefact" occidental, în favoarea unei perspective a dezvoltării multilineare a diferitelor culturi şi tradiţii.

Pe această linie a „diferenţei", a „specificităţii", hermeneutica postmodernă încearcă, prin gânditori precum Michel Foucault, să evidenţieze faptul că existenţa cunoaşterii politice necesită decriptarea, deconstrucţia noţiunilor dobândite de ştiinţă şi epistemologie care presupun existenţa unui adevăr dincolo de limbă, istorie şi interese umane. După cum afirmă Roxanne L. Euben, teoriile politice contemporane sunt circumscrise unui discurs „antifundamentaţionalist" („antifoundationalist"), iar problema lor este cum poate fi construită o societate justă fără acele fundamente transcendentale care au susţinut-o înainte.[1]

Ca principal teoretician al criticismului postmodern, Foucault este autorul celebrei „genealogii a cunoaşterii" sau, cum o va denumi mai târziu, „arheologii a cunoaşterii", ce porneşte de la premisa că nu există o esenţă fundamentală în spatele identităţii umane, ci aceasta a fost fabricată din combinaţii de forme şi importuri. Foucault afirmă că:

[1] Roxanne L. Eubenv, „Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism", *The Journal of Politics*, Vol. 59, nr. 1., februarie 1997, p. 29

> Raţionalitatea politică este legată de alte forme de raţionalitate. Dezvoltarea sa este tributară din plin proceselor economice, sociale, culturale şi tehnice. Ea se transpune mereu în instituţii şi strategii şi are o specificitate proprie. Având în vedere că raţionalitatea politică este rădăcina unui mare număr de postulate, evidenţe de tot felul, instituţii şi idei pe care le considerăm ca date, este de două ori important, din punct de vedere teoretic şi practic, să continuăm această critică istorică, această analiză istorică a raţionalităţii noastre politice, care este întru câtva diferită de discuţiile privind teoriile politice, dar şi de cele privind divergenţele referitoare la opţiunile politice.[1]

Într-un mod paradoxal, critica raţiunii iluministe este în fapt o premisă comună, după cum remarcă Euben, atât postmodernismului, cât şi fundamentalismului religios, dar interpretarea lor este cu totul diferită: postmodernismul refuză transcendenţa, în numele imanenţei unui alt tip de raţiune, în vreme ce fundamentalismul (inclusiv cel islamic) o reafirmă, din perspectiva unei transcendenţe religioase şi nu raţionale în sens iluminist.[2] Foucault critică Iluminismul ca o tehnică mai subtilă şi mai eficientă a subjugării care a descoperit libertăţile, dar a şi inventat „disciplinele" – şcoala, armata, închisoarea şi fabrica. Din acest punct de vedere, adversarul său Habermas are dreptate în a critica rolul exclusiv represiv atribuit de Foucault acestora, pentru că există efecte nonrepresive ale modernităţii, legate de susţinerea drepturilor individuale şi schimbarea societăţii odată cu aplicarea principiilor moderne de drept.[3]

Însă, după cum am afirmat, postmodernismul este util în cercetarea de faţă în măsura în care încearcă să explice emergenţa unor curente politice pornind de la condiţionalitatea exprimată în termeni

---

[1] Michel Foucault, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, Idea Design&Print, Cluj, 2005, p. 150

[2] Roxanne L. Euben, „Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism", p. 31

[3] Janet Afary şi Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and Seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, pp. 17-18

de istorie, putere, economie şi societate. Propensiunea sa pentru critica etnocentrismului a condus la schimbări relevante în filosofia politică occidentală, iar deconstrucţia referenţialului cartezian al „raţiunii unice" permite în prezent identificarea şi analiza altor tipuri de „raţionalitate". Este o moştenire pe care o încorporează în tezele lor intelectualii islamişti contemporani, dar pe care o regăsim ca protoconcept şi la curentele islamiste ale secolului XIX (de la al-Afghani la Iqbal şi Sayyid Qutb, fondatorul salafismului – ultimul, asemenea lui Foucault, influenţat de tezele lui Nietzsche). O regăsim de asemenea în teoria unuia dintre cei mai importanţi filosofi şi gânditori ai Islamului liberal, Mohammed Arkoun.

În schimb, în despărţirea de criticismul lui Foucault, susţinem că nu doar puterea modelează ideile, dar şi istoria ideilor modelează ea însăşi istoria puterii. Înţelegerea Islamului politic doar ca un „epifenomen", ca reacţie la anumite circumstanţe politice şi socioeconomice, nu poate explica pe deplin nici forţa sa de exprimare, nici sprijinul masiv al populaţiilor musulmane pentru mişcările islamiste, nici puterea sa ca ideal etic şi moral al comunităţii.

Foucault însuşi, critic acerb al etnocentrismului şi poziţiilor „orientaliste" ale Europei faţă de Islam, cade în capcana inversă a „apologismului". El idealizează un Orient văzut ca tradiţionalist, liber de constrângerile modernităţii, şi manifestă o anumită nostalgie faţă de spiritul comunitar şi patriarhal opus individualismului: „Un studiu atent al scrierilor genealogice ale lui Foucault sugerează că acesta a înlocuit adeseori marea naraţiune timpurie a modernităţii cu propria metanaraţiune, o construcţie binară în cadrul căreia ordinea socială tradiţională este privilegiată faţă de cea modernă".[1]

Dimpotrivă, cercetarea pe care o propunem încearcă să evite orice formă de apologetică orientală sau de exaltare a specificităţii tradiţiei, ca răspuns la alienările postmodernităţii şi îşi propune nu

[1] Janet Afary şi Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and Seductions of Islamism*, p. 22

numai să deconstruiască imaginile publice actuale ale Islamului politic, dar şi să construiască, alternativ, o analiză a islamismelor şi a raportărilor acestora la democraţie şi modernitate pornind de la un numitor comun – valorile umane, „raţionalitatea" umanismului ca formă de dialog între civilizaţii.

De asemenea, lucrarea nu deconstruieşte conceptele clasice ale democraţiei liberale, în numele altei forme de democraţie – aşa cum ar putea părea la o primă vedere, pe o formulă de criticism radical –, ci porneşte de la identificarea unor concepte, valori şi coduri etice universale prin care Islamul politic poate adera la modernitate şi poate „îmbrăţişa" ideile democratice.

Din această perspectivă, cercetarea argumentează în favoarea unui demers conceptual mai larg, cel al comparativismului în teoria politică, şi a rolului său major în interpretarea ştiinţifică a „marilor naraţiuni" fie acestea religioase sau ideologice.

Ceea ce vom încerca să deconstruim este discursul şi percepţia asupra Islamului politic, acele „etichete" care sunt adesea argumentate pseudoştiinţific, într-un demers pe care postmoderniştii l-ar caracteriza ca „asertivitate a puterii" occidentale. Ca un exemplu, Jacques Derrida atrage atenţia pe bună dreptate că termenul „terorist" este folosit în sensuri diferite în perioade diferite, de multe ori teroriştii de ieri devenind eroii de mâine (Rezistenţa franceză în Franţa ocupată, întemeietorii statului Israel, luptătorii algerieni în războiul cu Franţa), iar terorismul de astăzi este, de fapt, lupta de eliberare naţională de ieri (mullahii afgani împotriva URSS, cecenii, palestinienii). După cum remarcă Derrida, nu e vorba de un „haos conceptual sau o zonă de turbulenţă aleatorie în limbajul public sau politic (...), ci trebuie să recunoaştem în ele strategii şi raporturi de forţe".[1]

Teoria lui Jacques Derrida asupra religiei şi raţionalităţii este în mod special utilă cercetării Islamului politic, pentru că autorul

[1] Jacques Derrida, *Deconstrucţia politicii*, Idea Design&Print, Cluj, 2005, p. 115

sprijină una dintre tezele fundamentale ale lucrării: necesitatea ca islamul să se „reinventeze" pe sine din interior, nu din exterior, prin reformare, nu prin negare în numele altei tradiții (poziția adepților secularismului). Derrida oferă exemplul persecutării femeilor în toate religiile Cărții (creștinism, iudaism și islam), a negării accesului acestora la putere sau la funcții clericale și susține că, cu cât femeile vor reinterpreta tradiția religiilor mai mult, cu cât vor pune în discuție mai aprofundat, din interior, instituțiile și dogmele Bisericii și ale comunităților religioase, cu atât mai mult se vor elibera de represiunea acestora.[1]

În analiza sa asupra religiei, Derrida atrage atenția asupra miturilor „alterității" pe care le-au dezvoltat în relația lor reciprocă cele trei religii monoteiste, alteritate care a dus la „inventarea inamicului" ca o problemă sistemică a excluderilor exterioare și interioare în raporturile dintre acestea și care se datorează unui „eșec masiv al ospitalității"[2]. „Ospitalitatea abrahamică" este o metaforă folosită de Derrida, pe linia lui Louis Massignon, unul dintre cei mai mari orientaliști francezi, cu referire la acceptare, înțelegere, primire – atât a persoanelor, cât și a ideilor, paradigmelor celuilalt. Derrida vorbește de „ospitabilitatea" conceptelor ca justiție, drept, iertare, care fac parte din același trecut abrahamic comun celor trei religii, dar pe care fiecare le-a întors împotriva celorlalte. Filosoful francez sprijină rescrierea tradiției, fără pierderea angajamentului în tradiție, ca o formă de deschidere și „ospitabilitate" a religiilor una față de cealaltă, ca o depășire a dihotomiei dintre ortodoxie și heterotodoxie:

> Aceasta are loc prin intermediul unei „relaționări fără relaționare" la tradiție, o relaționare care este în același timp o „ruptură" și o „continuare", angajând ambele părți în aporia responsabilității

[1] Interviu cu Jacques Derrida publicat în Yvonne Sherwood și Kevin Hart (editori), *Derrida and Religion. Other Testaments,* Routledge, New York, 2005, p. 49

[2] Cleo McNelly Kearns, „Mary, Maternity, and Abrahamic Hospitality in Derrida's Reading of Massignon", în Yvonne Sherwood și Kevin Hart (editori), *op. cit.*, p. 73

şi însufleţind astfel tradiţia. Din nou, momentul de rămas-bun *(the adieu)* captează această mişcare, simultan de apropiere şi îndepărtare *(toward and away)*.[1]

În fine, în filosofia lui Derrida, raţiunea este o sursă a religiei şi ar fi o greşeală dacă umanitatea ar continua să opună în mod naiv Raţiunea şi Religia, Critica/Ştiinţa şi Religia, modernitatea tehnico-ştiinţifică şi credinţa. Iluminismul nu a desacralizat, aşa cum s-a crezut, spaţiul public, ci a introdus o nouă „teleologie" a religiei, sub forma sacralizării altor tipuri de simboluri (naţiunea, suveranitatea, steagul, cetăţenia). Din această perspectivă există o Raţiune a Religiei, după cum există şi o religiozitate a „raţionalului". După atacurile teroriste de la 11 septembrie asupra Statelor Unite ale Americii, nu asistăm, afirmă Derrida, la un fenomen de „întoarcere la religie" a unor fundamentalişti, ci la un fenomen de „întoarcere a religiei şi a religiosului", a căror existenţă a fost uitată sau relegată timp de mai bine de un secol de moştenirea iluministă.

Raţionalitatea religiei în teoria lui Derrida ne îndeamnă să o tratăm nu dintr-o perspectivă scolastică, ci dintr-o perspectivă ideologică, o perspectivă în care Islamul politic reprezintă o modalitate, ca oricare alta, de asimilare a modernităţii, de discurs politic modern în lumea musulmană, discurs în care elementele sacralizate sunt altele decât cele ale „sacralităţii" politice occidentale sau ale curentelor politice europene. Numai în acest mod putem înţelege rolul social, politic şi etic al islamului şi modul în care lumea musulmană a îmbrăţişat modernitatea.

Deconstrucţia şi reconstrucţia propuse în lucrare vor încerca să evite bine-cunoscuta dispută orientalişti–apologişti care caracterizează şi prin care sunt caracterizaţi majoritatea analiştilor occidentali ai Islamului politic şi ai lumii arabe şi va încerca să identifice

[1] Jacques Derrida, „Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", în Jacques Derrida şi Gianni Vattimo, *Religion,* Stanford University Press, Stanford, 1998, pp. 4 şi 39

acele „naraţiuni" care presupun o abordare onestă a curentelor şi tezelor actuale şi a raportării fiecăreia dintre acestea la democraţie şi drepturile omului.

Mulţi autori şi intelectuali arabi acuză, de altfel, întregul demers de „împachetare" teoretică a Islamului în islamism ca o dezbatere pur occidentală, între diverşi orientalişti din SUA şi Europa care caută cauzele autoritarismului sau terorismului într-un nou „-ism" inventat ca tradiţie, pe linia altor „-isme" postiluministe (marxism, empirism, socialism, regionalism)[1]. Se ajunge astfel ca o „naraţiune" occidentală să fie aplicată pauşal unei lumi care funcţionează pe o altă „naraţiune": pentru marxism, islamul este „opiul" popoarelor sărace, pentru regionalism, cultura explică totul, chiar şi relaţiile de putere, pentru naţionalism, arabitatea este identitatea cea mai importantă. Niciunul dintre curente nu explică însă complexitatea Islamului politic pentru că aplică o singură naraţiune, împrumutată, şi refuză să analizeze perspectiva „alterităţii" ca o alternativă ştiinţifică.

Pentru mulţi intelectuali arabi sau occidentali, dezbaterea asupra Islamului politic trebuie purtată în termenii islamici de raportare la reformă, modernitate, stat, autoritate divină versus autoritate temporală şi nu în termeni legaţi exclusiv de existenţa unor curente politice asimilate perspectivei occidentale asupra ideologiilor în general. O analiză din „interiorul" fenomenului este cu atât mai necesară cu cât orientaliştii precum Bernard Lewis sau Daniel Pipes folosesc în mod peiorativ terminologia „-ismelor" pentru a le echivala cu totalitarisme sau utopii politice periculoase.

Într-o abordare opusă, apologiştii occidentali, cum ar fi Donald Emmerson sau Daniel Varisco, exagerează virtuţile islamului şi identifică tot ceea ce este islamic cu „islamism" (ceea ce este o eroare lingvistică, deoarece un adept islamic al secularismului nu poate fi

[1] Hassan Hanafi, „Islamism: Whose debate is this?", în Richard C. Martin şi Abbas Barzegar (editori), *Islamism. Contested perspectives on Political Islam,* Stanford University Press, Stanford, California, 2010, pp. 63-65

islamist), încercând să reconceptualizeze terminologia politică pentru o viziune în care islamul este o religie a păcii, iar islamismele sunt forme de răspuns la „războiul" globalizării şi postmodernităţii.[1]

Între aceste două abordări extreme, de multe ori politizate, de multe ori prilej de acuzaţii reciproce[2], există analişti şi specialişti în Islam care îndeamnă la o perspectivă echilibrată asupra fenomenului islamic. Islamismul este o ideologie, o etică, dar şi o strategie a comunităţii sau a individului. James Piscatori atrage atenţia că Islamul politic reprezintă o foarte puternică ideologie în lumea arabă contemporană tocmai pentru că se referă la familiar, la cunoscut, la resurse ale tradiţiei prin care un individ poate face faţă modernităţii legându-se de o istorie şi de o comunitate:

> Religia, în special datorită faptului că în trecut a răspuns întrebărilor despre viaţă şi moarte şi le-a asigurat credincioşilor relaţionarea morală, devine mijlocul prin care indivizii speră să răspundă noii întrebări asociate modernităţii şi, astfel, să câştige poate o viziune comună, reasiguratoare asupra vieţii. Astfel, creştinii rebotezaţi şi musulmanii renăscuţi *(veiled-again)* se încadrează în acelaşi fenomen larg.[3]

Islamul politic este deopotrivă tradiţional şi modern, cod al comunităţii şi soluţie a individului, strategie politică şi formă de inserţie socială. Ca fenomen complex, nu poate fi redus nici la un simplu „-ism" şi abordat ca atare, nici tratat exclusiv ca un epifenomen derivat din anumite evoluţii ale unor state sau comunităţi. Islamul

---

[1] Daniel M. Varisco, „Inventing Islamism: the Violence of Rhetoric" şi Donald K. Emmerson, „Inclusive Islamism: The Utility of Diversity", în Richard C. Martin şi Abbas Barzegar (editori), *Islamism. Contested Perspectives on Political Islam*

[2] În diverse discuţii cu profesori de ştiinţe politice din universităţile arabe, adepţi ai Islamului liberal, mi s-a precizat nu o dată atunci când citam dintr-un apologist – „este finanţat de saudiţi", iar când întrebam asupra unui orientalist – „face parte din lobby-ul evreiesc".

[3] James Piscatori, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 31

politic este deopotrivă local, regional şi transnaţional, legat de obiceiuri, rituri şi ritualuri specifice unor triburi, dar şi universal în apelul său la Revelaţia divină. Există o anumită continuitate în evoluţia rolului islamului şi a gândirii politice islamice – pe care vom încerca să o trasăm ca itinerar conceptual în această cercetare –, după cum există şi momente de discontinuitate, de criză, de revalorizare a unor tradiţii sau rejectare a altora. După cum am precizat anterior, una dintre tezele fundamentale ale lucrării, care se va relua şi demonstra în prezentarea curentelor Islamului politic, este bazată pe faptul că religia reprezintă un factor de schimbare, un catalizator al reformei în Orientul Mijlociu. Mai mult, Islamul politic liberal reprezintă o alternativă de a avansa schimbarea politică acceptabilă comunităţii musulmane. În termenii lui Dale Eickelman şi James Piscatori, „deşi s-a argumentat că islamul nu sprijină procesul de modernizare, a promova ideea că schimbările sunt de factură islamică înseamnă a le face legitime şi acceptabile"[1].

[1] Dale Eickelman şi James Piscatori, *Muslim Politics,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, p. 25

CAPITOLUL I

CONCEPTE ŞI DEFINIŢII ÎN ISLAM – RELIGIA POLITICĂ ŞI POLITICILE RELIGIEI. DOGME ŞI INTERPRETĂRI COMPARATIVE

I.1. Ce sunt islamul politic şi islamismul?

Abordările teoretice ale Islamului politic au fost foarte diferite în Europa, de la şcolile orientaliste, concentrate pe analiza culturii şi a tradiţiei civilizaţiilor musulmane, trecând prin abordările antropologiei politice asupra spaţiului public şi privat în Islam, şi până la analizele din zona ştiinţelor politice sau sociale: politologie, sociologie, relaţii internaţionale şi teorii ale alianţelor aplicate Orientului Mijlociu. Mulţi teoreticieni au evoluat pe culoarul monodisciplinar conferit de aparatul teoretic propriu, fără a încerca să traseze teze şi argumentaţii transdisciplinare sau să propună abordări unificatoare în special între cele două mari curente – orientaliştii versus analiştii din ştiinţele politice/sociale. Mai mult, dacă antropologi precum Cliford Geertz sau teoreticieni precum Ernest Gellner au mers în analiza lor pe studiul istoriei societăţii musulmane şi microcomunităţilor, mult mai apropiat de practica reală a Islamului politic, mulţi analiştii din zona relaţiilor internaţionale au favorizat, cel puţin în perioada anilor 1960–1990, abordări simplificatoare, în care încercau să combine teze culturaliste cu principii ale modernităţii şi secularismului european sau eurocentric.

Edward Said a sintetizat, în magistrala sa carte *Orientalism,* dogmatismul abordărilor de tipul „Vestul versus Est", „Occident versus Orient", care au caracterizat vreme de secole gândirea europeană asupra lumii musulmane. Prima dogmă, preluată din perioada scrierilor lui Montesquieu, caracterizează Vestul ca raţional, dezvoltat, superior moral şi uman şi caricaturizează Orientul ca înapoiat, subdezvoltat şi inferior. O a doua dogmă este că Orientul trăieşte conform unor prescripţii sacre datând din Evul Mediu şi nu se poate adapta sub nicio formă modernităţii sau contemporaneităţii. O a treia dogmă se referă la Orient ca uniform, etern şi incapabil să se definească pe sine însuşi, deci doar vocabularul occidental este cel care poate sistematiza o stare de fapt pe care islamul însuşi nu o poate înţelege. Şi ultima dogmă evocată de Said, Orientul este fie un teritoriu de care Vestul trebuie să se teamă – de la pericolul mongol la expansiunea dominaţiei otomane –, fie pe care trebuie să-l controleze în întregime, prin pacificare, ocupaţie, impunerea unor modele de organizare socială şi politică tipic occidentale.[1]

Asemenea abordări s-au transpus în politica SUA faţă de Orientul Mijlociu prin translatarea vechilor prejudecăţi culturaliste în formule de încorporare geostragică a Islamului politic, conform unor dihotomii caracterizate de Mahmood Mamdani drept „culture talks"[2]. „Culture talks" sau neoorientalismul face diferenţa dintre „musulmanul bun" şi „musulmanul rău", dintre „islam ca religie a păcii" şi „teroriştii care folosesc islamul ca o armă politică" conform discursului practicat de Administraţia George W. Bush.

Asemenea politizări ale interpretării rolului religiei în societăţile musulmane au redus abordările Occidentului la orientarea spre, pe de o parte, identificarea islamului tolerant, quietist, iar pe de alta, a surselor islamice ale terorismului global de tip al-Qaeda, eludând

[1] Edward Said, *Orientalism,* Vintage Books, division of Random House, New York, 1979

[2] Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War and the Roots of Terror,* Three Leaves Press, New York, 2004, pp. 17-35

sau ignorând multitudinea de concepte şi teorii politice ale islamului sau islamismului contemporan. Mai mult, islamul a fost definit ca o tradiţie socială nedemocratică ce trebuie treptat schimbată şi înlocuită cu formule de organizare laică, cu impunerea secularismului şi cantonarea religiei musulmane în sfera exclusiv privată. „Musulmanul bun" este musulmanul secularist, „musulmanul rău" este teroristul, neofundamentalistul, iar în această împărţire în „alb şi negru", nu mai este loc pentru nuanţe, pentru interpretări, pentru analiza acelor curente ideologice care nu se încadrează în niciuna din cele două paradigme.

Faptul că aceste proiecte ale SUA au eşuat şi că Greater Middle East a constituit o utopie politică la fel de greu de realizat ca şi utopia, în oglindă, a întoarcerii la „califatul universal", promovată de fundamentaliştii islamici, este astăzi o certitudine. Premisele incompatibilităţii islamului cu democraţia au fost principala sursă a acestui eşec.

În paradigma „musulmanului bun" versus „musulmanul rău", Vestul era destinat, conform Administraţiei Bush şi principalului ei ideolog orientalist, cunoscutul profesor Bernard Lewis, să arbitreze între cele două tipuri de islam, să sprijine pe unii împotriva celorlalţi şi, astfel, să creeze un nou model de guvernare în lumea islamică. Faptul că susţinerea unora faţă de alţii nu şi-a găsit exprimarea adecvată în practică a derivat în principal din absenţa unor categorii şi definiţii clarificatoare aplicabile celor două forme de caracterizare morală; iar proiectele de democratizare începute cu intervenţia militară din Irak au condus la război civil şi ulterior la instabilitate politică, fără a decela între „cei buni" şi „cei răi" într-o manieră satisfăcătoare teoretic sau practic. Un exemplu în acest sens poate fi considerat ayatollahul Ali Sistani, considerat iniţial „exponentul" intereselor iraniene în Irak, care ulterior s-a dovedit a fi unul dintre puţinii învăţaţi religioşi şiiţi capabili să stopeze anumite forme de insurgenţă sectară şi să promoveze stabilitatea internă.

Cu atât mai mult, pe fundalul unor excursuri geostrategice discutabile, Islamul politic a devenit unul dintre principalele fundamente ale posibilei transformări viitoare a Orientului Mijlociu. Dar modul în care acesta acţionează, pentru a motiva şi cataliza grupuri sociale, pentru a determina anumite condiţii politice interne şi externe, rămâne de studiat. Akbar Ahmed sublinia că relaţia dintre religie–stat–societate va fi una dintre marile provocări ale contemporaneităţii în ştiinţele politice:

> Ne confruntăm cu alegeri complexe şi diverse în materie de credinţe şi ideologii, care se află în competiţie şi motivează grupurile sociale. Karl Marx, Jim Jones, Bhagwan Rajneesh, Mao, Gandhi şi reverendul Moon – unde se opreşte aceasta? – transmit mesaje diferite adepţilor. Textele ortodoxe sunt traduse, uneori alterate dincolo de recunoaştere, în contextul condiţiilor regionale, sociale şi politice; preoţii catolici au condus revoltele ţăranilor marxişti în America Latină; comuniştii îl critică public pe Marx în China; Coreea de Nord este un exponat marxist, Coreea de Sud unul capitalist; Yemenul este divizat în jumătatea marxistă şi cea a musulmanilor ortodocşi. Nu este o lume uşor de înţeles. În pofida muncii lui Karl Marx şi a lui Max Weber, încă ne aflăm în pragul cunoaşterii asupra modului în care societăţile se dezvoltă şi se comportă. Relaţia religiei şi culturii cu societatea este încă în studiu. Europa şi într-o oarecare măsură Statele Unite s-au dezvoltat datorită faptului că religia, adică Biserica, a fost separată de stat, după cum suntem informaţi în materialele învăţate. Japonia, pe de altă parte, s-a dezvoltat datorită culturii ei religioase şi societăţii tradiţionaliste. Dezvoltarea Indiei este inhibată de densitatea conţinutului şi a valorilor spirituale din societate; progresul Coreei de Sud include valorile spirituale. Paradoxurile rămân nerezolvate; experţii sunt încă în căutare de răspunsuri.[1]

Aşa cum este folosit în prezent, termenul de „islamism" este un neologism referitor la acele mişcări sau curente musulmane care

[1] Akbar Ahmed, *Discovering Islam. Making sense of Muslim History and Society*, Routledge, New York, 2001, p. 2

susţin necesitatea identificării unei soluţii islamice la problemele politice, economice, morale sau sociale ale lumii contemporane.[1] Însă denumirile de islamist–islamism sunt o umbrelă sub care poate intra o largă varietate de doctrine şi ideologii aparţinând Islamului politic, de la revivalism şi tradiţionalism, la reformism sau radicalism (care vor fi examinate într-un capitol separat). Astfel, mulţi analişti occidentali transformă involuntar denumirea într-o sinecdocă (generalizarea unei părţi pentru a caracteriza întregul). James Piscatori defineşte islamiştii ca fiind „musulmani care sunt devotaţi acţiunii publice necesare implementării a ceea ce ei privesc ca agendă islamică"[2], indiferent dacă scopul acestei agende este democratic sau susţine terorismul.

În *The Future of Political Islam,* Graham Fuller consideră că „un islamist este o persoană care crede că islamul, în calitate de corp de convingeri religioase, are ceva important de spus în privinţa modului în care politica şi societatea ar trebui să arate în lumea musulmană contemporană, şi care caută să implementeze această idee într-un anumit mod"[3]. În acest tip de definiţii, împărtăşit şi de alţi analişti ai Islamului politic (Olivier Roy, John Esposito, Donald Emmerson), islamismul este o formă de activism politic dezvoltat pe baza unui referenţial religios. Folosesc termenul destul de vag de referenţial, tocmai pentru că din punct de vedere conceptual şi terminologic, Islamul politic poate fi perceput simultan ca: o doctrină religioasă aplicată în zona politicului şi a societăţii, o ideologie politică derivată din precepte religioase, un discurs politic de legitimare sau o manifestare politică a unui substrat de specificitate locală, fie aceasta istorică, naţională sau culturală.

---

[1] Richard C. Martin şi Abbas Barzegar (editori), *Islamism. Contested Perspectives on Political Islam,* Stanford University Press, Stanford, California, 2010, p. 2

[2] James Piscatori, *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East* (Leiden, Netherlands: ISIM, 2000), www.isim.nl/files/paperpiscatori.pdf

[3] Graham Fuller, *The Future of Political Islam,* Palgrave MacMillan, New York, 2003, p. XI

Dessouki consideră că Islamul politic este „o formă de activism politic în numele islamului exercitată de către guvern şi grupările de opoziţie în acelaşi mod"[1]. Ca formă de activism, Islamul politic poate fi folosit în sinonimie cu termenul „islamism" (de multe ori utilizat, în mod eronat, pentru a caracteriza exclusiv islamismul radical sau terorist) şi înţeles ca un curent politic şi o reacţie de opoziţie la alte „-isme" care au marcat istoria lumii arabe şi a spaţiului musulman în general: naţionalism, marxism, socialism.

Un filosof politic francez, Guilian Denoeux, defineşte islamismul ca o formă de instrumentalizare a islamului de către indivizi, grupuri şi organizaţii care urmăresc obiective politice. Astfel, islamul este chemat să ofere răspunsuri politice la provocările societăţii contemporane, prin imaginarea unui viitor bazat pe regăsirea unor concepte noi, inventate, împrumutate din tradiţia islamică[2].

Analiştii neoorientalişti, precum Daniel Pipes, consideră că Islamul politic reprezintă numai o formă de ideologie totalitară, subsumând manifestările politice ale unor partide cu orientare religioasă exclusiv dimensiunii radicale a islamismului: „Islamul militant este cel mai bine înţeles nu ca religie, ci ca ideologie politică. Într-adevăr este succesorul fascismului şi al marxism-leninismului prin natura (utopismul radical), mijloacele (totalitarismul) şi obiectivele sale (cucerirea lumii)"[3]. Asemenea abordări pornesc de la premisa diferenţei între ideologie, religie şi cultură sau civilizaţie, în care islamismul este o formă de radicalism/extremism, în vreme ce islamul real este numai o religie care ar trebui separată de utilizarea sa politică, consideră Pipes. Această teză ignoră însă faptul că Islamul politic, prin multitudinea de curente, teme, obiective, este în primul

[1] Ali El Hillal Dessouki, „The New Arab Political Order: Implications for the 80s", în Malcom Kerr şi S. Yassin (editori), *Rich and Poor States in the Middle East: Egypt and the New Arab Order*, Boulder C.O., Westview, 1982

[2] Guilian Denoeux, „The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam", *Middle East Policy*, vol. 9, iunie 2002, p. 61

[3] Daniel Pipes, *In the Path of God*, Transations Publishers, New Brunswick, 2003, p. XI

rând o ideologie care se raportează permanent la spaţiul istoric şi social în care evoluează. Revivalismul, fundamentalismul sau radicalismul sunt răspunsuri „islamiste" la dezvoltările politice care au caracterizat deopotrivă premodernitatea, modernitatea şi postmodernitatea lumii arabe, care au marcat interacţiunea sa cu Occidentul şi căutarea propriei identităţi în raport cu acesta. Tendinţa de a aprecia că religia nu generează ideologii, ci numai forme de discurs este în mod cert o eroare pe care mulţi orientalişti sau neoorientalişti o comit, fără a lua în considerare faptul că, asemenea altor „-isme", islamismul se manifestă comprehensiv prin crearea de partide şi forme de opoziţie politică, orientarea societăţii civile arabe, diseminarea cunoaşterii politice, propunerea unor proiecte politice de organizare a statului, guvernării sau societăţii şi crearea acelor solidarităţi transnaţionale care au o tot mai mare influenţă asupra relaţiilor internaţionale contemporane.

Analizând procesul de cooperare euromediteraneeană Barcelona, Fraţii Musulmani din Egipt şi Islamul pe internet, Aini Linjakumpu consideră că, în toate cele trei forme de exprimare (în cooperare, ca partid politic şi în relaţionarea cu spaţiul social virtual), Islamul politic reprezintă în primul rând un proces şi nu un actor, un activism, o suită de acţiuni şi nu numai un discurs de legitimare politică:

> Islamul politic este un proces ce plasează islamul în timp şi spaţiu astfel încât participanţii la proces se află într-o relaţie conflictuală unii cu ceilalţi. Aspectul esenţial în această definiţie îl constituie faptul că Islamul politic este văzut ca proces, nu ca o calitate ataşată unui anumit actor, unei instituţii sau doctrine. Ideea de actori este o parte centrală a celei de proces. Islamul politic nu este deci doar un spaţiu ideal sau un mod ideologic şi filosofic de a privi lucrurile. Conform definiţiei de mai sus, Islamul politic se concretizează în special prin acţiunile actorilor. Islamul politic este conectat la persoane şi colectivităţi diferite: acţiunile produc Islamul politic.[1]

[1] Aini Linjakumpu, *Political Islam in the Global World*, Ithaca Press, Londra, 2008, p. 129

Diferențierea religie–politică poate servi clarificării conceptuale, dar are efecte asupra dificultății de a înțelege realitățile schimbătoare ale Islamului politic și impactul acestuia asupra regimurilor și politicii statelor musulmane. Asemenea teze își au originea în studiile realizate de Marshall Hodgson[1] în anii 1970, în care acesta încerca să distingă între aranjamentele politice ale țărilor musulmane, fie ele interne sau externe. Hodgson diferențiază între *Islamdom,* „islamitate"; *Islam,* religia musulmană; și *Islamicate* – cultura islamică. În acea perioadă, dominată de *Realpolitik*-ul caracteristic Războiului Rece, majoritatea celor care studiau politica lumii arabe se pronunțau pentru o abordare de tipul balanței de putere în Orientul Mijlociu și constatau că scopurile statelor arabe nu au niciun fel de rezonanță sau fundament religios, ci servesc intereselor realiste de supraviețuire a regimurilor și de consolidare a puterii acestora la nivel regional (perioada a coincis și cu ascensiunea naționalismului și a liderilor laici, proveniți din rândul armatei, printre care Abdel Gamal Nasser, Hafez al Assad, Saddam Hussein).

I.2. „Cetatea" și religia în creștinism și islam. Diferențieri conceptuale

Bernard Lewis subliniază că dificultățile de înțelegere a Islamului politic în Occident derivă din faptul că raportarea islamului ca religie la spațiul public și politic al cetății este diferită de cea din religia creștină. Terminologia poate fi relevantă în acest sens: „religie" derivă din termenul latin *religio* care, în Roma precreștină, se referea la rituri și ritualuri sacre păgâne; termenul arab echivalent, *din,* înseamnă în araba clasică „lege". Pentru musulmani, islamul nu este numai un sistem al credinței și practicii religioase, inclus într-un

[1] Marshall G.S., Hodgson, *The Venture of Islam,* 3 volume, University of Chicago Press, Chicago 1974

compartiment al existenţei individuale separat de cele gestionate de autorităţile civile sau nonreligioase, ci înseamnă o componentă transversală a întregii existenţe umane, ale cărei reguli includ precepte de drept civil, penal, iar uneori – în cazul teocraţiilor precum Iran sau Arabia Saudită – chiar de drept constituţional. Drept urmare, islamul în sine reprezintă „identitate şi angajament politic, care transcende orice altceva", „idealul unei forme islamice de guvernare unice care să transcendă atât statul, cât şi naţiunea..."[1] În această abordare, termenul de „islam" acoperă semnificaţia a două concepte occidentale diferite – atât „creştinism", adică corpul docrinar propriu-zis al religiei, cât şi „creştinătate", respectiv civilizaţia şi cultura creştine. Nu în ultimul rând, diferenţele dintre creştinism şi islam se reflectă şi în organizarea spaţiului sacru versus spaţiul civil: dacă creştinismul presupune o religie a ierarhiei şi organizării prin biserică (preoţi, instituţia papalităţii), spaţiul moscheii este un spaţiu fără ierarhii religioase, în care rolul *ulama* – învăţaţii religioşi – nu acoperă o ordine prestabilită, ci reprezintă un factor de interpretare a religiei, de transpunere a Coranului în viaţa de zi cu zi. Dimpotrivă, organizarea religioasă în cadrul instituţiei Califatului unifică ordinea politică şi cea religioasă (califul fiind simultan atât împărat, cât şi papă), iar raportarea islamului la acest prototip ideal, în sens weberian, susţine o logică în care dimensiunea politică se suprapune, se identifică cu dimensiunea religioasă.

Dacă preoţii creştini îşi derivă autoritatea din funcţia sacră pe care o exercită, *ulama* utilizează exclusiv cunoaşterea legii islamice pentru a servi ca modele, mentori, profesori, judecători sau lideri spirituali ai comunităţii. Ei nu sunt clerici, ci învăţaţi (de la singularul *'alim* – învăţat) termen mult mai apropiat de cel de „rabin" în religia iudaică. Nu există intermediari între individ şi divinitate, alţii decât profetul Muhammad, ci divinitatea este interpretată prin intermediul acestor profesori religioşi. Ei sunt gardienii, traducătorii şi

[1] Bernard Lewis, *Islam and the West,* Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 4

purtătorii tradiţiei religioase a Cărţii, iar denumirile pentru ulama diferă în sectele islamice, pornind de la *fuqaha* (cei care cunosc *fiqh), mullah* (termen folosit în şiism) şi o transmit *qadi* (judecătorilor) şi *mufti*-ilor (jurisconsulţi) şi până la învăţaţii sufiţi de tipul *shaykh* (şeic) sau *pir,* sau *baba.* Există însă o excepţie şiită, în sensul în care şiismul celor Doisprezece Imami (doctrina majoritară în ţările şiite) admite existenţa unor intermediari religioşi, imamii, descendenţi din Ali, ginerele lui Muhammad, cu puteri religioase divine, şi a unui tip de ieharhie similară până la un punct celei catolice în care rolul papalităţii este asigurat de ayatollah.

Contrastul dintre religia creştină şi islam se manifestă şi în domeniul eticii şi al normelor legale: în tradiţia creştină, cercetarea preceptelor divine se concentrează în teologie, reflectată în catehism şi morala creştină, în vreme ce şcolile religioase islamice se bazează pe *fiqh,* studiul jurisprudenţei islamice. Aceasta nu se regăseşte mai jos, într-un cod moral de tipul celor ale Vechiului sau Noului Testament, ci într-o listă de datorii ale bunului musulman, datorii exprimate prin cei cinci piloni ai islamului *(arkan ad-din).*

Aceştia se referă la *shahada* (profesiunea de credinţă a musulmanului prin recitarea „nu există alt zeu decât Allah, şi Muhammad este profetul său"); rugăciunea – *salat;* postul în luna Ramadanului – *sawm;* mila – *zakat;* şi pelerinajul la Mecca – *hadj.* În locul unui cod etic, islamul propune un cod de comportament, iar dacă în creştinism cel mai mare rău este erezia sau credinţa falsă, în islam, este deviaţia, acţiunea injustă sau neconformă cu legea.

Religia creştină a fost supusă unor conflicte interne din pricina schismelor şi a disputelor cu privire la teologie şi la riturile religioase, divergenţele în islam s-au născut iniţial nu din conflictul asupra unor idei religioase, ci din conflictul politic asupra preluării puterii după moartea profetului Muhammad. Apariţia sunnismului şi a şiismului s-a datorat disputei asupra succesiunii la conducerea comunităţii musulmane, iar ulterior adepţii lor au dobândit şi conotaţii religioase diferite (sunnismul şi şiismul). La fel, cele patru şcoli de

gândire ale sunnismului au avut în primul rând o funcţie socială şi politică, fiind ulterior transpuse în interpretarea *ulama* ca abordări religioase distincte.

De aceea, se poate afirma, aşa cum susţine Lewis, că islamul pune accentul nu pe ortodoxie – dreapta credinţă –, ci pe ortopraxie – dreapta pratică. Astfel, ceea ce contează, ceea ce face diferenţa între un bun musulman şi un necredincios este practica religiei şi a celor cinci piloni ai islamului şi nu credinţa în sine, aşa cum este cazul în religia creştină. După cum afirma W.C. Smith: „Islamul nu este o idee abstractă pentru musulmani, ci o idee utilizată în practică"[1].

I.3. Islamul ca religie politică

Carl Brown susţine aceeaşi abordare, în care diferenţa conceptuală între islam şi Islamul politic există doar prin raportare la practicarea celui de-al doilea (existenţa unor actori politici islamici), şi nu ca formă de separare completă între religie drept cod moral şi ideologie politică derivată sau desprinsă din aceasta (similar, de exemplu, creştin-democraţiei în Europa). Astfel, islamul este întotdeauna chemat să asigure legătura între cei trei „D": *din, dawla, duniya:* „secularismul sau separaţia *din* (religiei) de *dawla* (stat) a fost de neconceput. Musulmanii trebuie să lucreze pentru a deveni parte a comunităţii politice proiectate de către divinitate pentru această lume, *dunyia.* Deci, cei trei D, *din, dawla, duniya,* se unesc pentru a asigura o viziune islamică distinctă asupra vieţii politice"[2].

Alţi autori musulmani subliniază, în sprijinul ideii că islamul în sine este o religie politică, faptul că textul Coranului abundă în concepte politice sau cu rol de organizare a spaţiului public în lumea

[1] Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History,* Princeton University Press, New Jersey, 1957, p. 43

[2] L. Carl Brown, *Religion and State. The Muslim Approach to Politics,* Columbia University Press, New York, 2000, p. 1

musulmană: *mulk* (dominație în sens inițial, regalitate), *Ummah* (comunitatea credincioșilor), *sultan* (termen folosit în perioada premodernă pentru a desemna autoritatea și conducerea, guvernul). Conceptul de normă/lege pornește de la termenul coranic de *hukm,* ceea ce ilustrează faptul că nu există dihotomii reale între ritualurile și practica religioasă și practicile sociale; între contractul social și guvernare; între guvernare și lege sau între lege și problematica omului în general[1].

Sayed Khatab oferă exemple din jurisprudența islamică pentru a susține această teză. Învățatul Ali Abd al-Raziq (1888–1966) susținea că islamul este o religie normativă, iar aplicarea legii islamice este obligatorie pentru toți musulmanii. Ei trebuie să stabilească acel guvern care să îndeplinească sarcina organizării sociale. Allah nu impune musulmanilor un anumit tip sau formă de guvernare, ci ei sunt liberi să aleagă ceea ce este mai bine pentru prosperitatea societăților lor în orice epocă. Mawdudi și Sayyid Qutb, doi dintre principalii ideologi ai islamului secolului XX, au subliniat în repetate rânduri că islamul, prin natura sa, este o religie politică. Muhammad al-Ghazali (1917–1996), a evidențiat că „Allah este singurul legiuitor, iar comunitatea credincioșilor trebuie să stabilească un guvern bazat pe consultare *(shura)"* Șeicul al-Azhar (decedat 1954) a afirmat că „separarea religiei islamice de stat este asemenea unui act de desacralizare față de adevărul religios. O asemenea încercare este tipul de acțiune după care un musulman nu mai poate rămâne musulman"[2].

În acest context, trebuie acceptat faptul că islamul, văzut de *ulama,* este o religie politică, în vreme ce Islamul politic, definit de practicienii săi, este o politică a religiei care depășește sfera acesteia. Islamul politic nu este numai o formă de discurs religios, menit a capta loialitățile unei populații musulmane, așa cum se afirmă

[1] Sayed Khatab, Gary D. Bouma, *Democracy in Islam,* Routledge, 2007, p. 13

[2] Citate preluate în traducere proprie din cele folosite, cu traducerea în engleză a textelor, de Sayed Khatab, Gary D. Bouma, *op. cit.*

adesea la nivelul analizelor din mass-media, ci este un discurs cu un fundament normativ şi prescriptiv identificabil în diferite forme de manifestare, în toate statele musulmane, chiar şi în cele cu regimuri politice laice.

Pornind de aceste abordări, definiţia pe care lucrarea o propune şi la care se va raporta pe parcursul său, se referă la Islamul politic atât ca o teologie, cât şi ca o ideologie, un sistem juridic şi un sistem normativ şi axiologic care guvernează existenţa politică şi socială a musulmanilor.

Islamul politic sau islamismul nu reprezintă un curent unitar şi transnaţional care să se manifeste în mod similar în întreaga lume musulmană. Dimpotrivă, formele sale de dezvoltare şi exprimare politică sunt influenţate de cultura locală, de evoluţia politică şi socială a statelor, în cel puţin aceeaşi măsură ca şi afilierea ideatică la una dintre şcolile clasice de gândire islamică sau la diferitele secte din Islam. Nu există un singur islam, ci mai multe.

Islamul politic se transpune într-o diversitate de curente, cu obiective şi teze dintre cele mai diverse: asimilarea unor doctrine de stânga, antioccidentale, via tiers-mondismul anilor 1960 care punea accentul pe conflictul Nord–Sud; islamul revivalist care se raportează la idealul istoric al Califatului şi la reîntoarcerea gloriei trecute a islamului secolului VII d.Hr.; islamul reformist, opus islamului conservator şi bazat pe interpretarea în sens modern a Coranului; islamul radical, terorist, opus islamului liberal. Pe de altă parte, există şi anumite caracteristici unitare ale islamismului, printre care:

1. Abordarea universalistă, transnaţională şi suprastatală care caracterizează orice fel de curent din Islamul politic: acesta se adresează tuturor musulmanilor, fie arabi, fie nonarabi, propunând o soluţie politică bazată pe religia coranică, şi nu oferă proiecte naţionale, limitate la un singur stat;
2. Nucleul religios al docrinei şi raportarea – în diferite moduri – la Coran, *hadith* şi *sunna,* ca surse primare ale filosofiei politice arabe: toate curentele islamice îşi revendică, aşa cum

vom vedea, fundamentele doctrinare din aceste scrieri, chiar dacă există situații în care o sură din Coran este intepretată în mod opus de diferite curente islamice;

3. Raportarea islamului, pe tot parcursul istoriei gândirii politice arabe, la câteva concepte cheie reflectând o tensiune permanentă, începută încă din Evul Mediu, între diferitele curente islamiste – tradiție versus modernitate; jihad – lupta sfântă, versus *ijtihad* – interpretarea Coranului: deschidere, *infitah,* versus izolare, conservare a trecutului;
4. Caracterul ciclic al emergenței și declinului diferitelor doctrine islamice, de la cele orientate spre tradiție și prezervarea acesteia până la cele care susțin modernizarea islamului ca practică legală și socială;
5. Existența unei tensiuni permanente între Islamul politic, în diferitele sale forme de manifestare, și islamul popular, cultura și tradițiile comunităților locale, pe care primul încearcă să-l disloce, să-l ordoneze sau să-l purifice (Mohammed Arkoun folosește termenul de „solidarități tradiționale" sau ceea ce numea Ibn Khaldun *assabiyyat*, „spirit de grup").[1]

Aceste trei elemente comune ale curentelor Islamului politic derivă din dezvoltarea sa istorică, deși aceasta nu a avut întotdeauna forme de manifestare moderne în sens occidental (prin grupuri sau partide politice). După cum afirma și un cunoscut antropolog al islamului, Akbar Ahmed:

> Presiunile constante din interior pentru reînnoire, schimbare și reformă în cadrul lumii musulmane nu sunt nici moderne, nici noi; acestea reprezintă căutarea idealului într-o lume imperfectă. Islamul a renăscut întotdeauna după declin; islamul a fost întotdeauna redescoperit după ce a fost neglijat. După cum voi demonstra, această renaștere sau revenire nu este un fenomen caracteristic

[1] Citați în Laura Sitaru, *Gândirea politică arabă. Concepte-cheie între tradiție și inovație,* Polirom, Iași, 2009, p. 69

> secolului XX. Sensul unui déjà-vu care transpare din societatea musulmană vizează nu atât retrăirea, cât recrearea trecutului. Pe cât se schimbă vremurile, pe atât anumite caracteristici ale societăţii rămân neschimbate. (...) Fenomenul a fost într-o continuă transformare începând cu secolul al XVII-lea, evidenţiind continuu impulsul de întoarcere la Epoca de Aur, vremurile ideale ale Profetului. Ne-musulmanii ar înţelege întoarcerea într-un mod constructiv în contextul luptei pentru o lume ideală şi valorile acesteia, nu ca o întoarcere în timp, în vremuri îndepărtate.[1]

În prezent, actorii Islamului politic sunt din cei mai diverşi: de la învăţaţii religioşi *(ulama)* la intelectualii contestatari, fie ei moderaţi, radicali sau reformişti; de la unele interpretări de stânga ale islamului, care promovează secularismul, la fundamentaliştii islamişti, care susţin reîntoarcerea califatului universal; de la organizaţii neguvernamentale orientate spre apărarea drepturilor omului la exponenţi ai radicalismului islamist care promovează jihadul nu numai împotriva necredincioşilor, ci şi a musulmanilor „aserviţi" Occidentului.

Chiar şi clasificarea acestor actori în funcţie de raportarea lor la guvernare şi modele politice este dificil de realizat în mod strict: există învăţaţi religioşi conservatori care practică şi predică moderaţia şi quietismul politic, există învăţaţi religioşi reformişti, după cum există adepţi ai democratizării lumii arabe care îşi menţin poziţii puternice antioccidentale sau chiar unii secularişti prooccidentali care sprijină guvernele autoritariste din lumea arabă şi resping democraţia ca sursă a instabilităţii şi diviziunii sociale.

Mai mult, pentru ca imaginile formate de analiştii occidentali asupra Islamului politic să devină cu atât mai eluzive şi contradictorii, predicatori contemporani importanţi sunt contestaţi şi revendicaţi atât de islamul moderat, cât şi de cel fundamentalist: şeicul tunisian Rachid Ghannouchi reprezintă modelul unui salafist convertit la democraţie, în vreme ce Tariq Ramadan, nepotul celebrului Hassan al-Banna,

[1] Akbar Ahmed, *op. cit.*, p. 3

fondatorul Fraţilor Musulmani, este acuzat de discurs dublu şi de sprijinirea simultană a reformelor în lumea arabă, dar şi a luptei împotriva necredincioşilor.[1] Confuzia porneşte, pe de o parte, de la utilizarea inexactă a conceptelor şi a terminologiei aplicate Islamului politic, iar pe de alta, de la faptul că o stabilire a acestor categorii înseamnă un act politic, partizan, prin care se stabileşte, apriori, acel „musulman bun" care trebuie separat de „cel rău". Din perspectiva criticismului postmodern şi a constructivismului, este importantă evaluarea contextualizată atât a tezelor şi obiectivelor fiecăruia dintre curentele Islamului politic, cât şi a practicii propuse sau realizate de reprezentanţii săi, a raportării lor reflexive la propriile aspecte doctrinare şi la cele ale adversarilor lor.

[1] *Islam in a Changing World,* interviu cu Olivier Roy şi Fouad Ajami, Council on Foreign Relations, 15 noiembrie 2004, http://www.cfr.org/publication/7533/islam_in_a_changing_world.html

CAPITOLUL II

ISLAMUL POLITIC ÎNTRE TRADIȚIE, REFORMĂ ȘI MODERNIZARE. EVOLUȚIA PRINCIPALELOR IDEOLOGII ISLAMICE

> There are more ideas on earth than intellectuals imagine. And these ideas are more active, stronger, more resistant, more passionate than „politicians" think. We have to be there at the birth of ideas, the bursting outward of their force: not in books expressing them, but in events manifesting this force, in struggles carried on around ideas, for or against them.
>
> Ideas do not rule the world. But it is because the world has ideas (and because it constantly produces them) that it is not passively ruled by those who are its leaders.[1]
>
> MICHEL FOUCAULT

II.1. Trei curente perene ale islamului politic: tradiționaliștii, revivaliștii și liberalii

În islam, conform lui Charles Kurzman, există trei abordări socio-religioase cu privire la interpretarea și aplicarea preceptelor coranice în plan politic și social.[2] O primă abordare ține de islamul

[1] Citat în Janet Afary și Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and Seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, p. 3

[2] Charles Kurzman, *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 5

cutumiar, tradiţional, reprezentat de o combinaţie de practici regionale distincte şi de cutume comune comunităţilor din întreaga lume musulmană. În vreme ce primele rezidă în perpetuarea unor elemente culturale locale, uneori chiar fără legătură cu tradiţia islamică (celebrarea anului nou preislamic în Iran, cultura berberă în Africa de Nord, credinţele în puterile magice ale unor obiecte în Asia de Sud-Est), ultimele se referă la ceea ce s-ar putea numi islamul popular, ca ansamblu de practici sociale, derivat din religia musulmană, dar şi la islamul ca sistem de norme şi practici, stabilit de învăţaţii islamici.

O a doua tradiţie interpretativă, privită de unii analişti ca o alternativă la prima, este cea a islamului revivalist, cunoscut şi ca fundamentalism islamic sau wahabism. Prin opoziţie şi ca o critică la islamul popular şi tradiţional, fundamentalismul solicită o „purificare a credinţei" de toate influenţele exterioare acesteia, reîntoarcerea la tradiţiile Coranului, aplicarea lor strictă şi revenirea la araba clasică drept limbă a revelaţiei divine primite de Profetul Muhammad. Gândirea revivalistă porneşte de la caracterul uzurpator al autorităţilor politice actuale din diferite state musulmane, opunându-i dreptul acordat revivaliştilor de a fi singura autoritate politică şi socială recognoscibilă de adevăraţii musulmani. De fapt, sub semnul interpretării stricte a literei Coranului, wahabismul promovează reîntoarcerea la o serie de cutume şi practici medievale din Peninsula Arabă, opuse cutumelor mai vechi sau mai noi din diferite societăţi islamice.

În fine, o a treia abordare se poate circumscrie termenului de islam liberal (Kurzman) sau islam modernist (Shireen Hunter, John Esposito[1]), opunându-se, de asemenea, islamului cutumiar menţionat ca o primă categorie, dar de pe poziţii antagonice celei de-a doua şcoli de gândire. Astfel, adepţii islamului liberal propun reinterpretarea islamului cutumiar nu pentru a reveni la tradiţiile coranice, ci, dimpotrivă, pentru a-l adapta nevoilor modernităţii şi

[1] Shireen Hunter, Editor's Note, *CSIS Briefing Notes on Islam, Society and Politics*, Special Issue, vol. 6, nr. 1, aprilie 2006, p. 3, www.csis.org.Vezi şi John Esposito, *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

pentru a elimina dogmatismul şi arhaismul prezente în anumite prevederi normative islamice.

Cele trei abordări nu sunt generate de evoluţiile politice ale secolului XX, ci reprezintă curente intelectuale şi ideologice perene în lumea musulmană, care corespund, în principiu, poziţiilor anumitor grupări sociale şi elite: islamul tradiţionalist, cutumiar este susţinut de *establishment*-ul religios, respectiv de învăţaţii şi teologii musulmani (*ulama*); curentul revivalist (apărut în secolul XVII prin promovarea preceptelor lui Muhammad ibn'Abd-Al Wahab şi transformarea într-un anumit context politic a wahabismului în religie de stat în Arabia Saudită) este sprijinit de fundamentaliştii sau radicalii musulmani; în vreme ce curentul liberal sau modernist este susţinut de anumite elite intelectuale laice sau conectate cu puterea politică laică din stat (cazul multor ţări din zona Maghrebului), dar şi de unele autorităţi religioase cu o gândire liberală (ayatollahi şiiţi în Irak şi Iran, unii teologi de la universităţi islamice).

Evoluţia acestor curente opuse a fost întotdeauna interrelaţionată, cu „victorii" succesive ale unora dintre exponenţii acestora sau ale altora fără însă ca, istoric, vreuna din abordări să fie complet eliminată de o alta. În secolul XVII au prevalat abordările revivaliste, în contextul colapsului imperiilor (Otoman în bazinul mediteraneean, Safavid în Asia de Sud-Vest şi Mogul în Asia de Sud). În secolul XIX, pe fondul modernizării politice, apariţiei unor noi clase sociale şi a colonizărilor, au apărut abordările liberal-reformiste. În secolul XX, s-a accentuat competiţia între tradiţionalişti şi cele două curente contestatare, culminând cu „globalizarea" ideologiilor revivaliste şi a celor reformiste în anii 2000 şi apariţia unor grupări politice sau a ONG-uri transnaţionale susţinătoare ale acestor forme ale Islamului politic.

Conform lui Mansoor Moaddel[1], citându-l pe Robert Wuthnow, dezvoltarea ideologiilor se bazează pe o combinaţie între doi factori

[1] Mansoor Moaddel, „Discursive Pluralism and Islamic Modernism in Egypt", *Arab Studies Quarterly (ASQ)*, iarna 2002

fundamentali: apariţia unor noi structuri şi modele sociale în cursul evoluţiei istorice a comunităţilor umane, care joacă un rol fundamental în formularea unor noi doctrine destinate să le promoveze interesele şi, respectiv, interacţiunea/opoziţia ideatică şi discursivă între conceptele acestor noi ideologii şi ideologiile preexistente, care, astfel, se dezvoltă şi se potenţează reciproc.

Pentru a exemplifica ultima condiţie a dezvoltării ideologiilor, se pot evidenţia o serie de opoziţii discursive perene în raportul dintre cele trei curente de gândire islamică. Discursul religios musulman se bazează pe un set de dihotomii sau concepte binare ale ortodoxiei islamice, ea însăşi depozitară a unui pluralism discursiv care a permis dezvoltarea celor trei abordări: *wahy* (revelaţie) versus *aqi* (raţiune), *towhid* (unitate divină) versus *shirk* (idolatria ca tradiţie păgână), Sharia (legea islamică) versus *jahiliyya* (starea de ignoranţă din lumea preislamică), *dar-al-Islam* (Casa Păcii, dar şi a Islamului) versus *dar-al-Harb* (Casa Războiului), *wilaya* (delegarea puterii de către Allah) versus *mulk* (regula succesiunii ereditare), *khilafat* (autoritatea spirituală, califatul) versus *sultanate* (autoritatea temporală), *Ummah* (comunitatea islamică solidară) versus *asabiyya* (solidaritatea tribală) şi mai ales *ijtihad* (interpretarea raţională a normelor) versus *taqlid* (aplicarea normelor primite de la autoritate sau imitarea predecesorilor în practica normelor religioase).

În vreme ce islamul tradiţional pune accentul pe prezervarea *Ummah* şi *dar-al-Islam*, pe *taqlid* în detrimentul interpretării *(ijtihad)*, islamul reformist – în versiunea sa revivalistă – subliniază importanţa revelaţiei divine ca sursă de drept, a opoziţiei între Casa Păcii şi Casa Războiului şi a necesităţii reîntoarcerii la autoritatea spirituală asupra lumii, Califatul, iar islamul modernist se orientează spre susţinerea nevoii de raţiune şi delegare a puterii, spre separarea între divin şi politic, între religie şi practici sociale.

Principala opoziţie conceptuală între revivalism şi liberalism porneşte de la modul de formulare a normelor religioase, bazat în concepţia conservatoare a revivalismului pe *taqlid* – în care individul

trebuie să se supună preceptelor învăţaţilor religioşi şi să imite practica prestabilită, nu să interpreteze normele –, iar în versiunea liberală, pe extinderea interpretării individuale a normelor religioase, în funcţie de validitatea lor în fiecare conjunctură istorică. Astfel, revivalismul restrânge *ijtihad* la nivelul clericilor, interzicând individului practica interpretării ca fiind o sursă de erezii în islam. În cadrul curentului opus, *taqlid* este condamnat de liberali ca ajungând să elimine libertatea de gândire. Unul dintre primii liberali islamici, Jamal al-Din al-Afghani (1838–1897) afirma că: „În simpla lor credinţă, ei trebuie să evite acceptarea unor simple supoziţii şi să nu fie mulţumiţi cu simplul *taqlid*. Pentru că, dacă o persoană crede în anumite lucruri în mod iraţional sau fără a avea dovezi (...) şi este mulţumit să-şi imite şi să-şi urmeze înaintaşii, mintea sa încetează să fie dinamică intelectual şi, puţin câte puţin, stupiditatea şi imbecilitatea îl copleşesc (...)"[1].

În ceea ce priveşte condiţiile sociale de dezvoltare a ideologiilor, primul factor menţionat de Moaddel, o analiză istorică a momentelor de interacţiune a celor trei curente, reliefează faptul că reformismul, în cele două versiuni opuse (conservatoare şi liberală), a reprezentat soluţia politică propusă în momente de criză sau de confruntare a comunităţilor musulmane cu exteriorul, cu alteritatea. În perioadele istorice de stabilitate şi dezvoltare economică (califatele, unele perioade ale sultanatelor), ca şi de expansiune a islamului, abordarea tradiţională şi rolul *ulama* în societăţile musulmane a prevalat. Opoziţia între Islamul revivalist şi cel liberal a început să se manifeste în perioada colonizărilor, când liberalismul a constituit un vector de transformare şi adaptare la modernitatea Vestului sau chiar de import în tradiţia islamică a unor practici noi, occidentale. Mai mult, liberalismul islamic, care s-a dezvoltat în special spre sfârşitul secolului XIX, a fost un catalizator al reformelor

[1] Nikkie R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din „al-Afghani"*, University of California Press, Berkeley, 1968, p. 171

începutului de secol XX promovate de monarhi precum Mehmet Ali în Egipt, Mahmud al II-lea în Imperiul Otoman, Khayr al-Din în Tunisia, şi a reprezentat baza ideologică pentru revoluţia constituţională din Iran în prima decadă a secolului trecut.

Deşi, în anii 1920–1930, liberalismul islamic a condus la înfiinţarea multora dintre grupările şi partidele anticoloniale (Istiqlal în Maroc, Asociaţia Învăţaţilor Religioşi din Algeria, Partidul Destour în Tunisia, Liga Musulmană All-India), în cadrul procesului de decolonizare, curentul modernist a fost contracarat de revigorarea revivalismului, pe de o parte, iar pe de alta, de apariţia şi dezvoltarea curentelor de gândire seculariste, împrumutate din tradiţia ideologică occidentală (socialismul, naţionalismul, militarismul anticolonial etc.).[1] Revivaliştii au combătut curentele liberale pornind de la ideea că acestea nu sunt decât o copie palidă a gândirii occidentale, realizată cu utilizarea limbajului religios musulman pentru a fi acceptată de credincioşi[2], în vreme ce doctrinele seculariste au văzut în liberalismul islamic doar o încercare de păstrare a unor tradiţii coranice, disimulată sub o formă de modernism insuficientă unei reforme sociale atotcuprinzătoare. Astfel, în perioada decolonizărilor şi în timpul Războiului Rece, revivalismul a devenit opozantul major al tradiţionalismului islamic, adesea conjugându-se în mod circumstanţial chiar şi cu naţionalismul (cazul luptătorilor mujahedini din Afganistan împotriva URSS). Abia în anii 1970 a fost reluată dezbaterea cu privire la posibilităţile de modernizare a islamului, iar după sfârşitul Războiului Rece, ambele curente – revivalismul şi liberalismul – au cunoscut o dezvoltare exponenţială. Fenomenele asociate globalizării, comunicării şi importurilor de practici şi tehnologii occidentale au condus, în acest context, fie la exacerbarea căutării identitare a conservatorismului ca soluţie la problemele comunităţilor arabe contemporane (wahabismul, salafismul, dezvoltarea terorismului ca

[1] Kurzman, *op. cit.*

[2] Abdallah Laroui, „Western Orientalism and Liberal Islam", *Middle East Studies Association (MESA) Bulletin*, volumul 31, nr. 1, iulie 1997

mijloc de presiune politică prin al-Qaeda, GCSP în Algeria etc.), fie la configurarea unor noi şcoli de gândire asupra modernizării islamului (Mohammed Arkoun, Şeicul Rachid Ghannouchi, Ali Shariati, Soroush) pornind de la analiza conceptelor binare prezentate anterior.

În termenii lui Cheryl Benard, „fără îndoială, islamul contemporan este într-o stare volatilă, angajat într-o luptă asupra valorilor, identităţii şi locului său în lume, atât în plan intern, cât şi extern. Versiuni rivale concurează pentru dominanţa spirituală şi politică. Acest conflict are costuri serioase şi implicaţii economice, sociale, politice şi de securitate pentru restul lumii"[1].

II.2. Fundamentalismul islamic: conservatorism, wahabism şi neofundamentalism salafist

> In this same light and under this same sky, let us this day name *three* places: the island, the Promised Land, the desert. Three aporetical places: with no way out or any assured path, without itinerary or point of arrival, without an exterior with a predictable map and a *calculable* programme. These three places shape our horizon here and now... Whence the apprehension of an abyss in these places, for example a desert in the desert, there where one neither can nor should see coming what ought or could – perhaps – be yet to come. What is still left to come.
>
> JACQUES DERRIDA

Fundamentalismul nu este, în primul rând, un curent politic, deşi a ajuns să fie folosit la acest nivel, ci un curent religios care are aceeaşi bază ideatică şi morală atât în creştinism, cât şi în islam. Mahmood

[1] Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam. Partners, Resources and Strategies,* RAND National Security Research Division, RAND Corporation, Santa Monica, 2003, www.rand.org, p. 9

Mamdani sublinia pe bună dreptate că „fundamentalismul religios este înrudit mai degrabă cu o mişcare contraculturală, decât cu una politică"[1]. Termenul „fundamentalism" a fost inventat în 1920 în SUA de reverendul Curtis Lee Laws şi folosit iniţial ca o profesiune de credinţă (a fi fidel fundamentelor religiei) de către baptişti şi prezbiterieni, pornind de la un curent, răspândit în acea vreme, de „reîntoarcere la preceptele Bibliei" şi reinterpretare a acestora în sens conservator, curent sprijinit de Partidul Republican. Protestanţii fundamentalişti au avut un rol important în politica americană, ajungând să influenţeze preşedinţi precum Jimmy Carter, Ronald Reagan şi George W. Bush prin introducerea unor abordări mesianice asupra rolului Americii în lume; pe de altă parte, au avut şi un impact negativ în diferite perioade asupra libertăţilor democratice (blocând libertatea de expresie sau amendamentul constituţional privind egalitatea de şanse).[2]

Termenul „fundamentalist" în Islamul politic este aplicabil – *mutatis mutandis* – acelor curente care predică, în mod similar, reîntoarcerea la textul Coranului şi la aplicarea literală a unor prevederi ale acestuia. Autorii francezi precum François Burgat sau Olivier Roy preferă înlocuirea conceptului cu „integrism" (în franceză „intégrisme"), „scripturalism", „tradiţionalism". Fundamentaliştii islamici se raportează, ca şi cei creştini, la trecut şi la sursele literare ale religiei, cu diferenţa că aceştia din urmă pun accentul pe interpretarea mai rigidă, conservatoare a religiei, în vreme ce primii se referă la aplicarea rigidă a preceptelor Coranului, deci a legislaţiei islamice.

Fundamentalismul este diferit de „neoortodoxie", în sensul în care neoortodoxia, reîntoarcerea la credinţă, presupunea, după al Doilea Război Mondial, abordarea de către teologi creştini precum Karl Barth, Reinhold Niebuhr sau Nikolai Berdiaev a limbajului

[1] Mahmood Mamdani, p. 37

[2] Karen Armstrong, *The Battle for God: A History of Fundamentalism,* Alfred A. Knopf, New York, 2000

Bisericii pentru a predica o reîntoarcere a omului la responsabilităţile faţă de sine însuşi, faţă de umanitate şi faţă de Dumnezeu. Neoortodoxia se baza pe introducerea unor noi interpretări ale religiei pentru o reîntoarcere la religie, în vreme ce fundamentalismul se referă la revenirea la vechile interpretări şi nu la idei novatoare, pentru o aplicare ad litteram a preceptelor religioase, care să permită o reîntoarcere la o formă a religiei consacrate de trecut. În acest sens, neoortodoxia se apropie mai mult de anumite curente revivaliste din islam decât de fundamentalism.

Hamadi Redissi subliniază că:

> Într-adevăr, dacă definim naţionalismul drept corespondenţa revendicată dintre un teritoriu şi un stat, capitalismul ca relaţionare a organizării sociale cu piaţa, liberalismul drept coincidenţă între individ şi libertate, comunismul ca identitate a clasei cu societatea, iar fascismul drept fuziune a rasei cu statul, putem vedea în fundamentalismul islamic contopirea religiosului cu politicul, în dublu sens: unificarea religiosului din punct de vedere politic, respectiv dizolvarea religiosului în întregul politic.[1]

Apariţia şi dezvoltarea unor curente fundamentaliste sunt explicabile în general prin necesitatea reîntoarcerii la anumite origini spirituale sau intelectuale, nevoie care se manifestă în diferite societăţi în special după perioade de criză, război sau declin economic şi social. Ceea ce poate părea neobişnuit în cadrul Islamului politic este rezistenţa cu care anumite curente fundamentaliste au supravieţuit, istoric vorbind, timpurilor care le-au generat şi modul în care, prin intermediul învăţaţilor musulmani, au devenit o doctrină politică şi un fundament de legitimare a unor regimuri politice (cazul Arabiei Saudite).

Martin Marty şi Scott Appleby[2] subliniază rolul de coagulare socială jucat, în perioade de tranziţie, de fundamentalismul religios, fie

---

[1] Hamadi Redissi, *L'exception islamique*, Editions du Seuil, Paris, 2004, p. 51

[2] Martin Marty şi Scott Appleby, *Fundamentalists and the State: Remaking Polities, Economies and Militance*, vol. 3, University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. 620

acesta creştin, iudaic sau musulman şi se referă la fundamentalismul islamic ca fiind parte a ceea ce definesc ca „fundamentalismele lumii a treia":

> Determinată de migraţia în masă din zonele rurale în cele urbane, de transformări sociale, economice şi culturale nesincronizate şi scheme de dezvoltare inegale, de eşecurile sistemelor educaţionale şi de asigurare a bunăstării sociale şi în ultimul rând de colapsul ipotezelor îndelung susţinute privind semnificaţia şi scopul existenţei umane, experienţa dislocării susţine un climat de criză. (...) Pasiunea (oamenilor) pentru bunuri materiale este la fel de intensă ca dorinţa ce vizează reasigurarea şi împlinirea spirituală. (...) Religia prezentată ca un mod de viaţă cuprinzător se autosugerează ca purtătoare a acelei puteri.

Folosirea termenului de „fundamentalism" pentru a caracteriza diferite mişcări islamiste diferă în cazul multor analişti. Unii asimilează anumite forme de revivalism sau reformism *(salaf-salafiyya,* întoarcerea la tradiţia primilor musulmani) curentului fundamentalist, alţii se referă strict la acest curent ca la o formă de conservatorism religios în islamul clasic, iar o a treia categorie de analişti asimilează fundamentalismul unui reformism conservator axat pe reîntoarcerea la sursele primare ale religiei. Mulţi analişti francezi sau din spaţiul arab maghrebian (Olivier Roy, Hamadi Redissi, Bassam Tibi) preferă să includă în fundamentalism şi curentele revivalismului religios, inclusiv cele de secol XX (salafismul), în vreme ce abordarea autorilor anglo-saxoni asupra Islamului politic propune o versiune mai nuanţată, în care reformismul este opus fundamentalismului, aşa cum tradiţia, în sens clasic, este opusă transformării, incluzând astfel toate curentele reformatoare, indiferent de orientarea sau obiectivele lor (reîntoarcerea la tradiţie – revivalismul, adaptarea la modernitate – moderniştii) într-o singur palier analitic (Shireen Hunter, John Esposito). Nu există contradicţii conceptuale între aceste două curente de analiză, ci numai diferenţieri terminologice în funcţie de referenţialul de analiză – respectiv,

fie originile intelectuale ale unor mişcări islamice (autorii francezi sau de limbă franceză evocaţi), fie raportarea lor la tradiţie şi islam (abordările anglo-saxone).

Din raţiuni de claritate a abordărilor şi conceptelor am preferat să includem în definiţia fundamentalismului trei categorii distincte: fundamentalismul ca formă a conservatorismului învăţaţilor musulmani, *mullah, ulama*; fundamentalismul ca reîntoarcere la originile pierdute ale islamului (wahabismul) şi fundamentalismul ca sursă a reformismului radical (doar parţial asimilabil neoortodoxiei), respectiv *salafiyysmul* secolului XIX, orientat spre pietism şi apolitic (urmând ca originile salafiste ale radicalismului politic să fie tratate într-un capitol distinct). Astfel, am exclus din această categorie salafismul contemporan, pe care l-am asimilat radicalismului religios, deşi sursele sale ideatice sunt fundamentaliste (unii se referă la acesta ca la un neofundamentalism), pentru că modalităţile sale de manifestare pe scena politică sunt diferite de cele ale curentelor evocate anterior.

II.2.1. Fundamentalismul învăţaţilor: *ulama* între tradiţie, normă şi activism politic

În primul caz, al fundamentalismului în islamul clasic, învăţaţii musulmani sunt exponenţii principali ai acestui curent în sensul aplicării Shariei şi a preceptelor islamice în viaţa politică şi socială a cetăţenilor. Este vorba de un conservatorism axat pe Islamul clasic şi bazat pe obiectivul *ulama* de a adapta normele civile, legislaţia, la corpul religios de norme al islamului, indiferent de forma de guvernare sau exercitare a puterii într-un stat musulman. Relaţia dintre *ulama* şi puterea politică nu este una de subordonare, ci o relaţie de consiliere, de susţinere în exercitarea guvernării prin intermediul aplicării doctrinelor religioase şi a *taqlid,* imitaţia, care presupune refuzul tradiţionaliştilor de a interpreta Coranul şi textele sacre şi preferinţa pentru acceptarea lor *tel quel,* cu rejectarea oricărei forme de inovaţie politică sau religioasă.

Ulama conservatoare aparţin uneia dintre cele patru şcoli de drept în Islamul sunnit majoritar: Shafiism, Malikism, Hanafism şi Hanbalism. Şcoala Hanafită a fost şcoala de gândire oficială a Imperiului Otoman. Şcoala Shafiită a avut o prezenţă puternică în teritoriile arabe din Imperiul Otoman şi în zona de coastă a Oceanului Indian. Şcoala Maliki a fost predominantă în regiunea Maghrebului (nordul Africii). Şcoala Hanbalită s-a bazat pe centrele culturale din Bagdad, Damasc şi Nablus în Palestina, fiind apoi regăsită în Najd, în Peninsula Arabică, unde a constituit fundamentul wahabismului. Fiecare dintre cele patru şcoli de gândire recunoaşte legitimitatea celorlalte. Şcoala Hanbalită (percepută de mulţi analişti ca bază teologică şi etică pentru revivalismul şi radicalismul islamist) este diferită de celelalte, deoarece pune accentul pe abordarea cea mai literală şi mai puţin speculativă a Coranului şi *sunna*.[1]

Învăţaţii tradiţionalişti resping şi condamnă atât formele de interpretare *(ijtihad)* sau adaptare a Shariei propuse de curentele moderniste, cât şi recursul la islamul comunitar, popular, bazat pe tradiţii locale (forme de sufism, doctrine sectare cu împrumuturi creştine precum ismailiţii, alawiţi, venerarea unor sfinţi locali sau *maraboutismul)*. Fundamentalismul *ulama* nu este un curent politic *stricto sensu*, cu excepţia, poate, a Revoluţiei Iraniene, când Khomeini şi-a propus realizarea unei politici de „shariatizare" a societăţii şi statului. Dimpotrivă, învăţaţii religioşi sunt consilieri ai puterii, sunt cei chemaţi să susţină regimul politic, fără însă a constitui un actor politic distinct – separaţia între religios şi politic la nivel de elite fiind

[1] Akbar Ahmed, *Discovering Islam...*, p. 60, Abu Hanifa (700–767), Malik ibn Anas (710–795), Muhammad ash-Shafi (767–820) şi Ahmed ibn Hanbal (780–855) sunt cei patru imami pe a căror activitate se bazează întreaga fundaţie ideatică, filosofică şi morală a Islamului, a dreptului şi jurisprudenţei islamice. Deşi Hanifa este cea mai veche, mai tolerantă şi mai mare şcoală în Islamul sunnit (aproape jumătate din sunniţi sunt influenţaţi de învăţăturile sale), Shafi a creat disciplina *usul al-fiqh*, principiile jurisprudenţei care le-a influenţat pe toate celelalte. Aceste principii se bazează pe Coran, *sunna, ijma* – consens şi *qiyas* – raţionamentul analog.

definită şi aplicată foarte strict la nivel organizaţional (cu excepţia Iranului şi a Arabiei Saudite). După cum remarca şi Olivier Roy:

> Nu a existat nicio teocraţie în Islam (exceptând Iranul); reprezentanţi ai clerului nu au ocupat niciodată funcţia de şef de stat. De la Marele Mogul Awrangzeb, suveranul Indiei (1656–1707) la generalul Zia ul-Haqq (şeful statului pakistanez din 1977 până în 1988), via dinastia saudită, toţi sunt figuri seculare – regi, generali sau preşedinţi – care au susţinut realizarea programului fundamentalist al *ulama*.

Pe de altă parte, rolul *ulama* reprezintă un ferment şi o sursă de creare, susţinere, dezvoltare sau, dimpotrivă, de contestare şi delegitimare a ideologiilor politice, iar relaţia dintre *ulama* şi liderii politici nu este lipsită de tensiuni sau de contradicţii. Acest tip de relaţie se poate defini pe o plajă largă de situaţii: de la susţinerea regimului politic (Universitatea Al-Azhar în Egipt), la sprijinul acordat regimului, dar contestarea unora dintre practicile acestuia *(ulama* din Arabia Saudită în raport cu politicile reformiste ale regelui Fahd în 1991), la contestarea regimului ca „păgân" (cazul învăţaţilor religioşi în Irakul lui Saddam Hussein şi Libia condusă de Muammar Gaddafi, mulţi din aceştia fiind aruncaţi în închisori sau ucişi în perioada de consolidare a puterii celor doi lideri)[1].

Nu în ultimul rând, puterea ideologică a *ulama* ţine de crearea unor „comunităţi imaginare" la care se raportează atât liderul politic, cât şi individul, familia, într-o abordare transversală societăţii arabe. Astfel, învăţaţii musulmani se raportează la importanţa comunităţii credincioşilor *(Ummah)* aşa cum a fost aceasta concepută şi realizată în perioada de început a islamului – Califatul –, care transcende organizarea modernă a statului-naţiune. *Ummah* este comunitatea egalitaristă a credincioşilor şi bazată pe *tawhid* (unitate), transpusă în negarea atât a claselor sociale, cât şi a diviziunilor

[1] Pentru o abordare extinsă a relaţiilor de putere între *ulama* şi liderii politici, vezi Dale F. Eickelman şi James Piscatori, *Muslim Politics,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, pp. 69-79

naţionale, etnice sau tribale. Orice tip de diferenţiere este o negare a *Ummah*, care poate conduce la *fitna* – ruptură, separare – în cadrul comunităţii, privită nu ca o problemă politică, ci ca un păcat în faţa lui Allah. Pentru mulţi dintre învăţaţii islamici, „Islamul nu are o istorie, *Ummah* nu este divizată, omul nu are subconştient"[1]. Islamul este o doctrină care îmbrăţişează orice aspect al vieţii umane, publice sau private, bazându-se pe universalitatea naturii umane şi pe capacitatea individului se a depăşi determinismele sociale sau culturale, pentru a deveni un *homo islamicus*. Paradigma acestuia este Profetul Muhammad, ale cărui precepte de viaţă şi gândire sunt transpuse în Coran şi respectiv, *sunna*, musulmanul fiind dator să imite viaţa profetului, nu să o interpreteze. Coranul este un text care nu poate include nicio eroare, în vreme ce *hadith* (exprimate în *sunna)*, care exprimă comportamentul şi sfaturile Profetului adresate unor terţe persoane şi povestite ulterior, pot fi supuse interpretării şi alegerii de către *ulama*, astfel încât să reflecte sensul dorit şi conform cu Coranul.

Akbar Ahmed[2] subliniază distincţia dintre cele două categorii de texte. *Sunna* sau tradiţii, obiceiuri, include o varietate de răspunsuri la întrebările musulmanilor referitoare la viaţa cotidiană, obligaţiile religioase şi modul în care trebuie „imitat" comportamentul Profetului. Termenul de „sunniţi" – înţeles ca ortodoxie, dreaptă credinţă în Islam – provine de la sintagma *ahlesunna*, cei care urmează sau aplică *sunna*. Vorbele şi acţiunile Profetului acceptate de musulmani ca adevărate s-au exprimat astfel prin *hadith*, tradiţii, dar problema principală a fost stabilirea acelor *hadith* care să fie adevărate, reale. Se spune că fondatorul Şcolii Hanbalite a povestit peste un milion de *hadith*, iar al-Ghazali a câştigat titlul de „autoritate în Islam" după ce a memorat 300 000 de *hadith*. Unele *ulama* selectează un număr de câteva mii pe care le consideră de referinţă, iar analiza şi decelarea între cele adevărate şi cele false sau neconforme cu

[1] Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1994, p. 71

[2] Akbar Ahmed, *Discovering Islam*..., p. 24

Coranul au devenit adevărate ştiinţe în islam. Unii învăţaţi preferă alegerea pe baza criteriului autorităţii (de unde provine *hadith),* alţii evaluează comparativ textul Coranului şi al *sunna* pentru a defini conformitatea, neconcordanţele sau nevoia de a extinde interpretarea Cărţii prin „cazuistica" oferită de *hadith.*

Tocmai pentru că aceste surse ale Shariei explică în sens extins toate obligaţiile musulmanului, precum şi modul în care trebuie îndeplinite, se presupune că fiecare individ le va adopta ca atare pentru a fi un bun credincios, deci necesitatea unor preoţi care să medieze între el şi divinitate nu se mai justifică. Într-un anume sens, consideră Akbar Ahmed, fiecare musulman este un preot, care răspunde de acţiunile sale în faţa lui Allah, ceea ce ar permite o relaţie directă cu divinitatea – sursă de vitalitate socială şi de reînnoire a credinţei prin acţiune individuală.

Paradigma societăţii islamice este cea a comunităţii medineze şi a evoluţiei acesteia în perioada primilor patru califi. Conform *ulama,* secularismul este echivalent idolatriei şi reîntoarcerii societăţii la epoca barbară a păgânismului ce a precedat cele trei religii monoteiste *(jahiliyya).*

Suveranitatea şi unitatea aparţin lui Allah şi constituie un sistem politic şi legal comprehensiv *(nizam),* în vreme ce oamenii nu au niciun fel de autoritate legală sau politică alta decât cea delegată lor de Allah în cadrul Shariei. Autorităţile politice nu pot crea norme în afara Shariei, ci numai prin aplicarea sa, şi se pot implica în formularea legislaţiei secundare doar acolo unde textele sale nu oferă clarificări. Pentru a asigura buna guvernare, puterea politică trebuie să se bazeze pe consultare *(shura)* şi pe consilii consultative *(majlis al-shura)* care să verifice modul în care puterea este exercitată în interesul cetăţenilor şi cu respectarea Shariei. În majoritatea sunnită, principiul de bază promovat în fundamentalismul clasic susţinea că, atâta vreme cât conducătorii politici pot apăra teritoriile islamului *(dar al-Islam)* şi nu interferează cu practica religiei de către musulmani, revolta împotriva lor este interzisă, deoarece poate conduce la

fitna, care reprezintă o ameninţare mai mare decât tirania[1]. În doctrina sunnită, textele sacre nu precizează ce formă de guvernare este mai potrivită, câtă vreme aceasta respectă principiile religioase şi asigură unitatea socială. Poziţia *ulama* este deci, istoric vorbind, înclinată spre susţinerea quietismului politic şi a menţinerii unei distincţii între domeniul temporal şi cel sacru, religios, consfinţind în fapt dominaţia primului asupra celui din urmă.

În opinia lui Carl Brown, această formă de fundamentalism clasic a contribuit la crearea unui „pesimism politic islamic". Cultura tradiţională a *ulama* a produs sau a contribuit la crearea unor guverne puternice, dar limitate şi influenţate de o compartimentare puternică între stat şi societate: „Musulmanii au intrat în epoca modernă mai puţin preocupaţi de state ca realitate politică, acceptând în mod deliberat nevoia de guvernare în vederea evitării anarhiei, dar neaşteptându-se – în mod pesimist – la nimic bun din partea procesului politic"[2]. Indiferenţa „religioasă" faţă de forma de guvernare politică, tendinţa de a prefera autoritarismul instabilităţii şi ordinea prestabilită libertăţii individuale au condus la dificultăţi de coagulare, în zona fundamentalismului clasic al *ulama,* a unor răspunsuri coerente la excesul de putere al conducătorilor politici (şi în contrapartidă, la asumarea acestui rol de către reformişti sau radicali). Acceptarea autocraţiei ca mai bună decât *fitna* a condus şi la limitarea schimbărilor politice în Orientul Mijlociu sau Maghreb – cu excepţia unor lovituri de palat, a unor *coup d'état* militare sau a unor revoluţii naţionaliste, care au fost parte a procesului de decolonizare, alternanţa politică, apariţia unei opoziţii viabile la adresa regimurilor politice actuale nu a reprezentat o prioritate la nivelul societăţilor arabe pe parcursul secolului XX.[3]

---

[1] Mawdudi, *Human Rights in Islam,* The Islamic Foundation, Leicester, 1976, pp. 9-10

[2] Carl Brown, *op. cit.*, p. 67

[3] Jeremy Jones, *Negociating Change. The New Politics of the Middle East,* I.B. Tauris, New York, 2007

Raportarea intelectualilor musulmani la fundamentalismul *ulama* este foarte diferită. Exponenţi ai islamului de stânga, precum Samir Amin, consideră că fundamentalismul exclude raţionalismul[1], alţii, ca Moussalli[2], apreciază că, deşi fundamentalismul pare conservator, în timp şi confruntat cu practica islamului în societăţile contemporane, acesta a înţeles să se adapteze ca discurs şi normă modernităţii şi că există *ulama* cu viziuni progresiste asupra lumii care au sprijinit o interpretare nouă în islam. Cei mai radicali contestatari ai rolului *ulama* consideră că aceştia şi-au arogat o funcţie de mediere între divinitate şi individ, care nu le-a fost conferită de Coran. Ali Shariati, „teologul" Revoluţiei iraniene, apreciază că învăţaţii şiiţi nu sunt altceva decât „demagogi cu bărbi lungi"[3]. Olivier Roy subliniază faptul că noii islamişti, în general grupaţi în jurul unor curente radicale, contestă autoritatea *ulama* din două perspective: în primul rând, datorită pactului cu puterea, care a permis susţinerea unor regimuri dictatoriale laice, neconforme cu Sharia; în al doilea rând, datorită compromisului cu modernitatea vestică, inclusiv în ceea ce priveşte recursul la ştiinţă şi limitarea tot mai mare a interferenţelor în politicile publice.[4]

Pe de altă parte, aşa cum subliniază Dale Eickelman şi James Piscatori în extraordinara lor analiză antropologică „Muslim Politics", autoritatea în Islamul politic nu este bazată pe o relaţionare clară între actorii scenei publice, ci pe reţele de autoritate suprapuse şi schimbătoare, în care ideologia, invocarea sacrului, localizarea tradiţiei, dar şi atributele funcţionale şi responsabilităţile sociale asumate determină locul fiecăruia[5].

---

[1] Samir Amin, *Delinking: Towards a Polycentric World*, Zed Books, Londra, 1990, p. 184

[2] Ahmad Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: the Ideological and Political Discourse of Sayyed Qutb,* American University of Beirut, Beirut, 1992, p. 9

[3] Ali Shariati, *On the Sociology of Islam,* Mizan Press, Berkeley, 1979, p. 41

[4] Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, p. 37

[5] Dale Eickelman şi James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, p. 59

Ar fi greşit ca *ulama* să fie percepute exclusiv prin prisma unui fundamentalism pietist, ca fiind decuplaţi de realităţile societăţilor arabe contemporane şi exilaţi într-un spaţiu al dezbaterilor filosofice, de unde sunt din când în când chemaţi să vină în sprijinul puterii politice. Menţinerea *taqlid* (imitaţie) în predicile învăţaţilor musulmani, din Evul Mediu şi până în prezent, a permis consolidarea şcolilor de drept islamic prin recursul la doctrinele agreate deja, dar acest fapt nu a însemnat o cantonare în citirea sau recitirea Coranului pentru a răspunde prin *fatwa* problemelor individuale sau ale societăţii. Uneori *ulama* otomane renunţau la aplicarea principiilor Hanafi pentru a transfera un caz altei şcoli, considerată mai potrivită sau expertă în acea problematică; alteori, deciziile erau luate de liderii politici şi extrase din câmpul aplicării Shariei. De multe ori, aplicarea principiilor Coranului se realiza şi se realizează şi în prezent nu ca un cod de norme prestabilite, ci pornind de la o tradiţie discursivă, articulată în jurul unor practici sociale, asociate evoluţiei instituţiilor legislative sau educaţionale, instituţii care urmau dezvoltarea generală a regimurilor politice şi asimilau treptat practici modernizatoare, fie acestea induse sau impuse.[1]

Într-o altă grilă de interpretare, fundamentalismul *ulama* nu este o simplă formă de exercitare a unui sistem moral şi etic în societate, apolitic şi dezideologizat, ci dobândeşte, prin intermediul unor relaţii ambigue cu regimurile politice, un rol în politica internă sau externă a statelor arabe. Relaţia *ulama* cu puterea politică sau cu alţi actori ai Islamului politic, cum ar fi curentele radical-revivaliste, a evoluat progresiv, nefiind limitată la o simplă competiţie pentru loialităţi populare, ci presupunând realizarea unor alianţe complicate, instabile şi uneori generatoare de efecte perverse.

Atunci când celebra Universitate Al-Azhar din Egipt (principala sursă de legitimitate religioasă în lumea arabă, reunind *ulama* prestigioase şi datând din perioada Fatimizilor – secolul al X-lea)

[1] Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2002

a fost folosită de Nasser pentru a reforma educaţia în Egipt, combinând în noul sistem atât lectura textelor sacre, cât şi ştiinţele exacte şi ştiinţele sociale moderne, efectele reformei instituţiei *ulama* au fost paradoxale. Astfel, au permis crearea premiselor de implicare a învăţaţilor religioşi egipteni în politică, deschizând o cutie a Pandorei, în care *fatwa* Universităţii au fost folosite succesiv pentru a legitima, la comandă, atât naţionalismul şi socialismul nasserist, cât şi politicile prooccidentale ulterioare ale lui Anwar al Sadat. Încercările lui Sadat şi ale lui Mubarak de a folosi *ulama* ca o contrapondere la islamismul radical şi în sensul delegitimării Fraţilor Musulmani nu au condus la efectele scontate. Dimpotrivă, au creat premisele unei relaţionări duale, schizofrenice a învăţaţilor religioşi, atât cu statul, cât şi cu opoziţia religioasă la acesta.[1] După cum afirmă Muhammad Qasim Zaman:

> Aceasta a permis *ulama* nu numai să provoace islamiştii în numele statului, ci şi să provoace statul însuşi în numele islamului. În acelaşi timp, după cum am observat, *ulama* periferice sunt în măsură să-şi menţină conexiunile atât cu stabilimentul *ulama* care apără statul, cât şi cu islamiştii care îl provoacă.[2]

Presiunile politice, extinse din anii 1960 şi până în prezent, au condus unii învăţaţi aflaţi la periferia Al-Azhar să ofere direcţionare grupărilor teroriste, cel mai cunoscut fiind Umar Abd al-Rahman, condamnat ulterior pentru atacurile din 1993 de la World Trade Center şi care se pare că ar fi autorizat asasinarea preşedintelui Sadat. Alţii au profitat de creşterea puterii oferite de regim în scopul contracarării grupurilor radicale islamice, pentru a implementa o agendă proprie conservatoare opusă secularismului şi a condamna chiar autorităţile statale egiptene dacă ar fi aprobat o prea mare libertate a discursului sau a practicilor sociale.

---

[1] Gregory Starrett, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt,* University of California Press, Berkeley, 1998

[2] Muhammad Qasim Zaman, *op. cit.*, p. 173

Alianţele dintre *ulama* şi grupările islamiste radicale contribuie la fragmentarea suplimentară a discursului religios şi la apariţia unor loialităţi plurale, uneori în competiţie, alteori în interacţiune: Dale Eickelman şi Jon Anderson au atras atenţia asupra apariţiei unei „sfere publice religioase" în societăţile musulmane, ce apare mai puţin prin asociaţiile civile, cât prin modalităţi de relaţionare şi comunicare între diferiţi actori religioşi, de la învăţaţii tradiţionalişti la noii intelectuali islamişti care fie profită de autoritatea primilor, fie o resping ca anacronică sau afiliată puterii.[1]

II.2.2. Wahabismul în Arabia Saudită: puritanismul conservator

A doua ipostază a fundamentalismului islamic se referă la apariţia wahabismului în Peninsula Arabică. Ideologul pe care l-a urmat Mohamed Ibn-Abd al-Wahhab (1703–1791) a fost un învăţat medieval, Ahmed Ibn Hanbal, cel care a înfiinţat în sunnism una dintre principalele şcoli de drept islamic (hanbalismul). Ibn Hanbal a promovat în secolul IX d.Hr. doctrina unităţii Legii şi a necesităţii de a se supune exclusiv acesteia pentru a contracara efectele, considerate perverse, ale sectarismului religios islamic şi ale răspândirii filosofiei antice în lumea arabă. Nouă sute de ani mai târziu, al-Wahhab nu se mai confrunta cu sectarismul, ci cu divizarea puterii în peninsulă între diferiţi şefi de trib şi cu practicarea unui islam popular, în care se amestecau credinţe creştine, sfinţi monahi cu rituri păgâne şi venerarea unor obiecte de cult ca aducătoare de noroc.[2] Astfel, Wahhab a impus prin *Cartea Unităţii (Kitab-al-Tawhid)* ideea unui singur islam şi a unui singur Dumnezeu – Allah –, care trebuie să fie singurul obiect al adoraţiei populare. Al-Wahhab a realizat un pact politic cu guvernatorul unei provincii, Ibn Saoud, în urma căruia cei doi

[1] Dale F. Eickelman şi Jon W. Anderson (editori), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere,* Indiana University Press, Bloomington, 1999
[2] Hamadi Redissi, *op. cit.*, pp. 51-60

şi-au oferit sprijin reciproc şi au pornit jihadul, un război de anexare a altor triburi, care a durat patruzeci de ani. Pactul dintre reprezentantul religiei şi cel al puterii s-a confirmat, dintre *mulk* – regat şi *din* – religie, fără a fi lipsit de anumite tensiuni, chiar şi în prezent, a consfinţit crearea unei formule de partajare a responsabilităţii, dar şi de separare a acesteia între politică şi societate, exercitarea conducerii şi normele morale, securitatea externă şi prezervarea ordinii interne.

Wahabismul a reprezentat o reîntoarcere la sursa Coranului, într-o anumită măsură foarte novatoare pentru acea perioadă (secolul XVIII), deoarece punea accentul pe înţelegerea şi interpretarea surelor şi *hadith* în locul clasicei formule a memorării lor în ordine cronologică aplicată de *ulama* locale până atunci.[1] Al-Wahhab a predicat relaţia individuală cu Allah şi faptul că nu există nicio persoană care să posede o cunoaştere specială, ascunsă, asupra Coranului – aşa cum pretindeau şeicii sufiţi sau imamii în şiism. Mai mult, wahabismul primar a reprezentat o reîntoarcere la raţionalitate şi intepretare *(ijtihad)* a islamului, prin faptul că propunea evaluarea autenticităţii *hadith* nu pe baza sursei acestora (tovarăşul lui Muhammad care le-a consemnat), ci pe baza conformităţii cu preceptele Coranului.[2] El introduce ceea ce a devenit *ikhtilaf,* respectiv literatura interpretativă care citează din mai mulţi învăţaţi aparţinând tuturor şcolilor de drept islamic şi care este astfel dezvoltată încât, din comparaţia între interpretări, să derive sensul final al *hadith.* Niciun jurist nu este considerat autoritatea supremă, ci intepretările mai multora dintre aceştia poate descoperi sensurile ascunse ale textelor sacre.[3] În spiritul unităţii Islamului şi al unităţii divine a lui Allah, al-Wahhab a încercat, într-o formă de purism religios, să elimine

[1] Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford University Press, Oxford, 2004

[2] John L. Esposito (editor), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, New York, 1995, p. 87

[3] Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition,* Stanford University Press, Stanford, 1997, pp. 34-35.

statutul similar Profetului acordat celor patru califi, transformând literatura despre califat într-o interpretare a unor fapte umane şi nu dictate de divinitate. Orice raportare idolatră *(shirk)* la alt Dumnezeu sau alt Profet a fost considerată drept cel mai mare păcat.

Doctrina wahabită, ca şi efectele sale asupra evoluţiei interne a monarhiei saudite şi a regimului politic actual trebuie înţelese în contextul istoric al dezvoltării regatului şi cuceririi clanurilor şi triburilor nomade din peninsulă. Astfel, pentru al-Wahhab, principiul sunnit al *maslahah* – necesitatea binelui colectiv – trebuia să prevaleze asupra altor principii legate de binele individual, pentru a asigura ordinea socială (dificil de realizat într-un stat creat prin cucerire). Astfel se explică dezvoltarea unui sistem de norme sociale foarte stricte, printre care pedepsirea crimelor, a adulterului sau a furturilor conform legii islamice.[1] Aceluiaşi *maslahah* i se supune şi datoria jihadului împotriva necredincioşilor, gândit ca o formă de susţinere a regimului şi de protejare a comunităţii islamice împotriva unor ameninţări externe (unii analişti interpretează textul lui al-Wahhab ca fiind defensiv, nu orientat spre ofensiva militară). Spre deosebire de actualele evoluţii din curentele salafiste sau revivaliste – incluzând şi organizaţiile teroriste tip al-Qaeda – jihadul era perceput ca o datorie colectivă şi nu individuală *(fard 'ayn)* (chiar dacă individul chemat la jihad nu are dreptul să refuze această obligaţie), o soluţie extremă căreia trebuie să i se prefere misionarismul şi prozelitismul paşnic *(da'wah),* inclusiv prin propagarea educaţiei

[1] Interesul public *(Maslahah)* este principiul legal al luării în considerare a binelui public în interpretarea legii islamice. Susţinut în normele şcolii Maliki, este sprijinit şi de Hanbali şi Shafi ca principiu al jurisprudenţei. *Maslahah* consideră că atunci când există posibilitatea de a alege între mai multe interpretări ale Coranului şi Sunna, ordinea de priorităţi a juristului trebuie să se bazeze pe: necesităţi *(daruriyyat),* nevoi *(hajiyyat)* şi, în ultimă instanţă, posibilităţi de îmbunătăţire *(tahsinat).*

Bjorn Olav Utvik, „The Modernising Force of Islamism", în John Esposito, François Burgat (editori), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe,* Hurst, Londra, 2003, p. 55

islamice. Conform lui al-Wahhab, orice formă excesivă de violenţă este condamnată de Coran, iar femeile şi copiii trebuie excluşi din exercitarea jihadului şi nu trebuie sub nicio formă să devină victime ale războiului sfânt.

Doctrina wahabită pune accentul pe lupta armată ca formă a jihadului, avertizând că numai conducătorul politic poate declara jihad, nu o altă persoană şi nu în interes privat (practic, în cadrul acestui precept, Bin Laden ar fi perceput ca un apostat); întregul corp de reguli propus în acest sens este orientat spre susţinerea şi legitimarea morală şi religioasă a expansiunii regatului saudit şi cuceririi triburilor din Peninsula Arabică.[1]

Deşi wahabismul este invocat în prezent ca fundament al curentelor revivaliste sau salafiste, doctrina promovată de al-Wahhab a rămas cantonată geografic într-un spaţiu determinat, expansiunea sa fiind limitată de menţinerea Imperiului Otoman şi opoziţia *ulama* arabe otomane faţă de „purismul" religios, iar ulterior de perioada colonizărilor şi stabilirea protectoratelor franceze şi engleze în Orientul Mijlociu.

Conform lui Mohammed Ayub[2], Ibn Saud, fondatorul casei regale saudite, a perceput wahabismul ca o mişcare quietistă a Islamului, care putea ajuta monarhia, ca „Păstrătoare a Locurilor Sfinte" (Mecca şi Medina), să se menţină la putere, fără a se amesteca însă în problematicile politice sau economice interne şi nici în cooperarea în domeniul securităţii cu Statele Unite ale Americii. În acest sens, conducători peste un număr mare de triburi şi doritori să menţină ordinea socială şi unitatea religioasă, reprezentanţii monarhiei saudite au fost de acord să cedeze în întregime problematica educaţiei şi a culturii către exponenţii wahabismului, care, în schimb, să promoveze legitimitatea regimului prin intermediul edictelor religioase.

---

[1] Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader*, Markus Wiener, Princeton, 1996

[2] Mohammed Ayub, *Political Islam: Image and Reality*, World Policy Journal, toamna 2004

Acest tip de contract a susţinut monarhia saudită, dar a început să se fractureze după două secole, în anii 1970, când Arabia Saudită s-a confruntat cu creşterea explozivă a populaţiei, transformarea treptată într-un stat rentier cu venituri masive din petrol şi creşterea discrepanţelor între clasele sociale.

Concentrarea wahabismului în regatul saudit a avut două efecte aparent contradictorii: quietism politic şi conservatorism excesiv – pe de o parte, menţinerea unui caracter de neimplicare politică în afacerile monarhiei saudite sau de subordonare faţă de interesele acesteia; pe de altă parte, extensia şi păstrarea aplicării principiilor Shariei în problematica socială, conform unui cod etic rămas din perioada lui al-Wahhab (care a fost schimbat în majoritatea statelor arabe la începutul secolului XX). Faptul că monarhia saudită nu a fost niciodată inclusă într-un stat colonial, nici nu a făcut parte din Imperiul Otoman a protejat doctrina wahabită de mişcările revivaliste şi moderniste ale secolului XIX, ce au schimbat, din interior, prin intermediul diferitelor *ulama* arabe, modul de înţelegere şi de aplicare ale Shariei (reforma administrativă cunoscută sub numele de *Tanzimat* în Imperiul Otoman).[1] Mai mult, deşi, spre deosebire de *ulama* sunnite aparţinând şcolilor clasice ale jurisprudenţei islamice, wahabismul admite *ijtihad* – interpretarea Coranului – ca sursă normativă, Frank Vogel[2] atrage atenţia că, doctrinar, aceasta nu îl face mai flexibil sau mai adaptabil modernităţii, deoarece judecătorii wahhabiţi *(qadi)* aplică principiul legal islamic al „regulii împotriva schimbării *ijtihad*" Judecata nu poate fi schimbată, odată emisă, nici măcar pe baza faptului că, într-o anumită problemă, Coranul poate avea o exprimare ambiguă sau deschisă altor interpretări. Acest principiu are un efect major: normele legale nu aparţin legiuitorului, ci sunt definite de judecători, cei chemaţi să interpre-

[1] David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia,* I.B. Tauris, New York, 2006, p. 96

[2] Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal Systems: Studies of Saudi Arabia,* Leiden, 2000, p. 93

teze Sharia, iar conducătorii politici nu pot schimba aceste norme postfactum deoarece ar interfera cu voinţa lui Allah. La aceasta se adaugă faptul că Arabia Saudită nu are o Constituţie, care să fie un corp de legi obligatoriu, şi de aceea, se bazează exclusiv (caz unic în lumea arabă) pe influenţa, prestigiul Consiliului Înalţilor Învăţaţi şi a Comitetului pentru Comandarea Dreptăţii şi Interzicerea Nedreptăţii (în traducerea engleză: „Committee for Commanding Right and Forbidding Wrong").

Asemenea abordare nu poate fi pusă pe seama conservatorismului Şcolii Hanbalite, ale cărei abordări au fost promovate de al-Wahhab, deoarece chiar şi în cadrul acesteia, în statele musulmane, autoritatea aparţine legislativului şi nu puterii judecătoreşti. Mai mult, judecătorii wahabiţi au menţinut, inclusiv prin presiuni puternice la adresa casei regale, autoritatea de a norma domenii importante ale vieţii publice şi sociale, care, în majoritatea statelor arabe, chiar şi în cele care invocă Sharia în Constituţie, au fost relegate unor coduri seculare, împrumutate din legislaţia europeană.

Pentru a putea controla fenomenul religios, mai ales după o serie de dispute majore, casa saudită a preferat în secolul XX să coopteze în diferite posturi guvernamentale un număr de *ulama* wahabite, reuşind astfel să determine o cointeresare materială a acestora pentru a susţine politicile sale.[1]

Paradoxul dintre quietism şi supunere politică şi activism social ultraconservator se reflectă cel mai bine în tipologia contradictorie a *fatwa* promovate de *ulama* wahabite. Multe dintre acestea au restrâns drepturile civile, au indicat femeii un rol secundar în societate (1957 – celebra *fatwa* pentru interzicerea conducerii automobilelor de către femei), au limitat accesul la educaţia modernă (există o *fatwa*

[1] Pentru o abordare extinsă a rolului wahabismului în societatea saudită, vezi David Commins, *op. cit.*, Ghassan Salame, *Islam and Politics in Saudi Arabia*, *Arab Studies Quarterly*, ix/3 (1987), pp. 317-318; Gilles Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West Mass*, Cambridge, 2004, pp. 174-177

care condamnă universităţile egiptene pentru că acolo se predau ştiinţele moderne şi sistemul lui Copernic) sau au încercat interzicerea studiului limbilor străine în şcoli.

Nu au putut însă interfera cu obiectivele politice ale casei regale saudite, nereuşind, de exemplu, interzicerea consilierilor străini sau a parteneriatelor cu state nonmusulmane, în special SUA, în domeniile politic, economic sau petrolier. Mai mult, conformismul lor politic s-a transpus în „normarea" unor teme de interes geostrategic pe care nici *ulama* din statele arabe cu guverne laice nu au îndrăznit să le abordeze într-un asemenea mod. Astfel, trebuie menţionat că în perioada în care se întâmplau primele atentate teroriste în Europa comise de organizaţii radicale islamiste, Consiliul Înalţilor Învăţaţi a emis o *fatwa* în 1988 care plasa terorismul şi sabotajul în categoria crimelor şi păcatelor capitale *(ta'zir)* care, conform Coranului, „aduc corupţia pe pământ", iar în descrierea acestora, s-a referit la „explozii în case, moschei, şcoli, spitale, fabrici, poduri, depozite de armament şi apă, surse de venit public cum ar fi conductele petroliere sau explodarea sau deturnarea avioanelor". Chiar şi după 11 septembrie 2001, nu a existat o asemenea *fatwa* care să condamne imediat terorismul, iar edictele religioase din ultimul deceniu s-au referit la „păcatul" terorist în mod generic, fără o descriere atât de detaliată.

Conformismul politic se reflectă cel mai clar în cazul războiului din Kuwait, când casa regală a presat instituţiile wahabite pentru a sprijini alianţa cu SUA împotriva lui Saddam Hussein. Deşi contrară oricăror prevederi ale Shariei, o asemenea *fatwa* a fost publicată, citând „crimele serioase şi problemele majore suferite de Kuwait" şi statuând că „liderii Arabiei Saudite pot căuta sprijin şi asistenţă de la state arabe şi non-arabe pentru a respinge această ameninţare", fără însă a menţiona statele non-arabe invocate.[1] Compromisul a fost

[1] Abdulaziz H. al-Fahad, *Commentary: From Exclusivism to Accommodation: Doctrinal and Legal Evolution of Wahhabism*, *New York University Law Review* lxxix/2, 2004, pp. 514-517, citat în David Commins, *op. cit.*

unic, fiind un caz în care unui stat musulman i se permite alianţa cu „necredincioşii" pentru a contracara ameninţarea altui stat musulman. Dincolo de obiectivele guvernului saudit, anumiţi intelectuali, influenţaţi de *ulama,* au propus extinderea cooperării cu SUA prin adoptarea unei *Bayan al-muthaqqafin* (Declaraţia intelectualilor), care propunea formule de cooperare şi schimb de idei cu intelectualii din America asupra problemelor lumii contemporane.

Aparent, această formă de conformism se înscrie în abordarea propusă de Laura Sitaru în volumul *Gândirea politică arabă*, în care susţine că islamul a constituit întotdeauna o justificare a oricărui tip de regim, de la monarhii la republici socialiste, fiind chemat să legitimeze forme de autoritarism politic.[1] Ar fi totuşi o abordare limitativă a raportului dintre putere şi autorităţi religioase şi a tensiunilor inerente dintre acestea, care nu ar explica de ce doctrina wahabită a dat naştere sau a contribuit la apariţia celor mai puternice mişcări jihadiste din Orientul Mijlociu şi nici de ce pactul cu puterea s-a transpus în apariţia unor curente contestatare salafiste, ce au contribuit finalmente la apariţia lui Bin Laden şi a al-Qaeda.

Aşa cum sublinia Madawi al-Rasheed într-o foarte nuanţată analiză a regimului saudit:

> Regimul saudit este o formaţiune hibridă care supune religia voinţei politice. Nu este nici secular, nici religios în întregime. Este o entitate pragmatică ce a supravieţuit ca rezultat al durabilităţii puterii petrolului şi a mistificării, atât interne, cât şi externe. Poate fi descris cel mai bine ca o imitaţie *(pastiche)* postmodernă. Decalajul dintre sfera socială controlată de învăţaţii religioşi şi sfera politică controlată de regalitate este responsabil pentru contradicţiile serioase existente la nivelul individului şi al societăţii.[2]

---

[1] Laura Sitaru, *Gândirea politică arabă. Concepte-cheie între tradiţie şi inovaţie*, Polirom, 2009, p. 103

[2] Madawi Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation,* Cambridge University Press, New York, 2007, p. 58

Pactul dintre puterea religioasă şi cea politică a devenit, involuntar şi paradoxal, fundamentul lansării unor dezbateri intelectuale intense asupra raporturilor dintre sacru şi politic, conducând la formarea unor puternice reţele de contestare şi disensiune publică. Şi aceasta, în pofida caracterului autoritar şi intolerant al wahabismului originar, tributar aplicării principiului clasic al *hajr al-mubtadi* (ostracizarea oricărei încercări de inovaţie religioasă).

Dacă *ulama* wahabite au fost preocupate de instituirea unei societăţi ritualice, bazate pe venerarea şi chiar „dramatizarea" în mass-media a *ibadat* (ca îndatoriri religioase ale musulmanului), negarea rolului politic al islamului a condus la apariţia unor mişcări de contestare, din interior, care au propus o „reritualizare" a politicului. Mişcarea denumită *Sahwis* a promovat ideea că islamul este nu un set de rituri şi ritualuri, ci o stare de spirit, un proiect social şi o dimensiune a angajării politice a individului. Adepţii acestei mişcări au fost intelectuali pregătiţi în şcolile wahabite, dar influenţaţi de predicatori, şeici şi *ulama* din Egipt şi Siria, promotori ai salafismului, ce susţinea accesul direct, nemediat, al individului la divinitate şi responsabilitatea sa directă pentru promovarea islamului şi a jihadului. Mulţi *Sahwis* au aderat la mişcări radicale, contestând „ipocrizia" wahabismului, corupţia, accesul la fonduri publice şi utilizarea lor arbitrară, ca şi alierea casei saudite cu SUA, dar au păstrat discursul clasic al lui al-Wahhab referitor la statul monoteist *(dawlat al-tawhid)*.[1]

Anii 1990 au extins, mai ales datorită propagării mijloacelor de informare în masă, formele de contestare a wahabismului, de la *Sahwis* la salafismul jihadist. Mulţi dintre intelectualii *Sahwis* au optat pentru legitimarea jihadului împotriva necredincioşilor care să nu mai fie apanajul liderului politic, ci al oricărui bun musulman, dar şi pentru interzicerea invocării jihadului împotriva musulmanilor.

---

[1] Paul Dresch şi James Piscatori (editori), *Monarchies and Nations: Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*, I.B. Tauris, Londra, 2005
Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, St Martin's Press, New York, 1999

Ulterior atentatelor de la 11 septembrie, schisma wahabită s-a repliat, propunând ca alternativă rezistenţa paşnică la dominaţia occidentală, sub pretextul absenţei imamului care să conducă jihadul şi să-l legitimeze. Dar, în rândul acestora, au apărut alte curente radicale – definite în cercetarea de faţă ca salafism jihadist sau jihadism – îndemnând la războiul global împotriva necredincioşilor şi chiar permiţând atacuri împotriva musulmanilor aliaţi cu aceştia.[1] Condamnaţi de *ulama* wahabite ca similari sectei Asasinilor *(Kharijites),* jihadiştii au legitimat războiul sfânt în Afganistan, Cecenia sau Irak, dar au fost responsabili şi pentru atacurile teroriste de la Riad din mai şi noiembrie 2003, pe care le argumentau în publicaţia bilunară *Sawt al-Jihad (Vocea Jihadului),* ca necesitate de a lupta împotriva regimului saudit, aliat al americanilor.[2]

Incapacitarea puterii politice şi a celei religioase de a transforma şi adapta pactul originar pentru a putea asimila şi răspunde evoluţiilor sociale, fie acestea generate de bogăţia petrodolarilor, fie de imigranţii din statele arabe sărace sau de emergenţa fluxurilor globale de comunicare, au condus la apariţia unor schisme interne şi au slăbit capacitatea fundamentalismului wahabit de legitimare socială şi morală.

II.2.3. Originile salafismului: de la *nahda* şi *islah* la *salafiyya*

Salafiyya este o metodologie care invocă interpretarea literală a textelor religioase şi reîntoarcerea la tradiţia însoţitorilor Profetului Muhammad din prima generaţie, deşi unii sunniţi îi includ şi pe musulmanii până la a treia generaţie care l-au urmat pe Profet. Termenul de „salaf" înseamnă „a preceda", „predecesor", iar mişcarea salafistă porneşte de la premisa că numai cei care au fost alături de Profet şi

[1] Madawi al-Rasheed, *op. cit.*, pp. 138-150
[2] *Idem, ibidem*, p. 136

au învăţat direct de la acesta sunt adevăraţii musulmani, cei care asigură puritatea şi adevărul religiei.

Ca terminologie şi mişcare modernă, salafismul a apărut în secolul XIX asociat cu scrierile lui Muhammad Abduh (1849–1905) şi ale activistului Jamal al-Din al-Afghani (1849–1905) şi bazat pe ideologia „renaşterii" *(Nahda)* şi reformismului *(Islah)* în islam, în bună măsură asemănătoare, prin ideile fundamentale, Reformei protestante europene: întoarcerea la adevărata religie, accesul nemediat al individului la divinitate şi critica clericilor şi a interpreţilor islamului ca îndepărtaţi de adevărata credinţă. Bryan Turner[1] merge mai departe cu această comparaţie, sugerând că, în fapt, reformismul islamic al secolului XIX porneşte de la acelaşi ideal weberian care a animat purismul protestant, dar există diferenţe conceptuale semnificative între cele două tipuri de reformism. Idealul protestant presupune disciplină şi etică în viaţă şi incertitudinea salvării după moarte, în vreme ce idealul islamic susţinea certitudinea salvării cu condiţia respectării unui cod prescris de legi. În comun, cele două curente au totuşi principiul raportului individului cu divinitatea şi al responsabilităţii directe a individului faţă de divinitate.

Majoritatea analiştilor (Kepel, Redissi, Esposito, Lewis, Fuller, Burgat, pentru a numi numai câţiva dintre cei mai cunoscuţi) trasează o linie de continuitate între radicalismul islamic contemporan sau jihadismul şi salafismul secolului XIX, alţii – mai puţini, Shireen Hunter, Leonard Binder –, dimpotrivă, consideră că, ideologic, mişcările reformiste pot fi interpretate ca o sursă dual de legimitate – atât pentru moderniştii şi moderaţii contemporani, cât şi pentru neofundamentaliştii radicali. De aceea am inclus salafismul originar la capitolul legat de fundamentalism, urmând să îl abordăm din perspectiva contemporaneităţii în capitolul consacrat radicalismul islamic.

Salafismul este însă simultan şi o mişcare revivalistă, opusă islamului fundamental al *ulama*, predicând reforma şi schimbarea,

[1] Bryan S. Turner, *Weber and Islam,* Routledge, Kegan Paul, Londra, 1974, pp. 140-144

dar şi o mişcare neo-fundamentalistă – prin recursul la tipologia islamului literal, ideal, al primelor secole după Muhammad.

Hamadi Redissi subliniază perenitatea tensiunii tradiţie–modernitate în cultura islamică şi faptul că salafismul a pornit ca o mişcare culturală, devenită ulterior politică şi finalmente militantă şi teroristă:

> Născută în secolul al XVIII-lea, într-un moment în care Occidentul se entuziasma pentru Iluminism şi Revoluţie, a triumfat în secolul al XIX-lea în regiunile musulmane, din admiraţia pentru Occident, apoi a supravieţuit naţionalismului anticolonial al secolului XX; ulterior s-a instituit ca mişcare de opoziţie unică şi credibilă împotriva regimurilor postcoloniale şi a sfârşit, în prezent, în terorism.[1]

Este cert că originile mişcării salafiste se regăsesc în dificultăţile Orientului de a răspunde expansiunii coloniale a Occidentului, ceea ce a generat întrebările – „unde greşeşte islamul?", „cum trebuie reformat islamul?", „de ce islamul este în declin?" –, în propagarea şi extinderea mass-mediei, culturii, artelor la începutul secolului XX, care au condus la apariţia unor noi generaţii de intelectuali. În acest sens, Renaşterea islamică este un fenomen al modernităţii şi un efect al schimburilor culturale Orient–Occident, nu o temă a unor „bărboşi" izolaţi şi autarhici aşa cum o portretizează adesea media occidentale. Mai mult, Redissi, citându-l pe Nobert Elias, subliniază că salafismul începutului de secol XX a presupus şi un import cultural şi politic al Idealismului german şi al recursului burgheziei germane din acea perioadă la *Kultur,* doar că „idealismul german al arabilor este islamul idealist de la origini"[2]. De fapt, arată Redissi, *Nahda,* Renaşterea, a fost o stare de spirit care a animat atât curentele laice, naţionaliste, scriitorii şi artiştii din ţările arabe care sprijineau modernizarea şi dezvoltarea panarabă, înţelegerea nouă a culturii arabe interiorizând ideile de fraternitate, egalitate, naţiune, ştiinţă şi raţiune, cât şi reacţia – reformismul religios,

[1] Hamadi Redissi, *L'exception islamique*, p. 52
[2] Hamadi Redissi, *op. cit.*, p. 63

care sugera aceeaşi nevoie imperioasă de renaştere şi schimbare, dar prin întoarcerea spre trecut, nu prin orientarea spre viitor.

Aceste evoluţii nu au avut o legătură directă cu dezvoltarea wahabismului în Peninsula Arabică, deşi anumite scrieri ale lui al-Wahhab se pare că au circulat în spaţiul otoman. Chiar şi realităţile sociale şi politice ale celor două spaţii erau diferite. Opera lui Wahhab era destinată cuceririi tribale şi unităţii religioase, în vreme ce, în Maghreb şi în anumite regiuni din Levant şi Orientul Apropiat, *Nahda* reprezenta un răspuns islamic la importul modernităţii europene, apariţia noilor burghezii şi ofensiva laicităţii şi, ulterior, a naţionalismului. Aşa cum sublinia Kepel: „A fost vorba, în primul rând, de domeniul cultural în sens larg, împotriva căruia islamismul a luptat înainte de a se întoarce împotriva societăţii şi politicii. Această luptă a fost direcţionată împotriva naţionalismului pentru a substitui o viziune a lumii, o comunitate de sens, cu alta"[1].

Salafismul a construit o metodă *(manhaj)* de căutare a adevărului religios, prin interpretarea Coranului şi a *Sunna* conform primilor musulmani. Metoda se bazează pe principiul *tawhid,* al unităţii divine, pe interzicerea inovaţiei în islam *(bida')* ca distorsiune a cuvântului lui Allah şi pe ştiinţa decriptării adevăratelor *hadith* (salafiţii se numesc ei înşişi Poporul *Hadith – Ahl al-Hadith),* a celor conforme Coranului. Adepţii salafismului consideră că nu este acceptabilă împărţirea jurisprudenţei islamice în cele patru şcoli de gândire, deoarece există o singură interpretare corectă a textelor sfinte, iar imitaţia (*taqlid*) uneia dintre şcolile de gândire islamică este o eroare, adevărul fiind în Coran, nu în textele, interpretările sau *fatwa* promulgate de *ulama.* Misiunea salafiţilor este de evita inovaţia, păcatul, idolatria şi de a căuta adevărata religie în sursele primare ale islamului. Salafismul respinge ideea statului-naţiune, susţinând existenţa unei singure *Ummah* (comunitate a credincioşilor) – considerându-se ei

[1] Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et declin de l'islamisme,* Editions Gallimard, Paris, 2000, p. 22

înşişi, la începuturile mişcării, nu ca revoluţionari, ci drept gardieni ai dreptei credinţe.

Iniţial, salafismul susţinea nevoia de a schimba societatea prin modificarea comportamentului şi a practicii religioase a individului, fiind orientat (până în anii 1960–1970) spre pietism, neimplicare politică şi promovarea educaţiei religioase ca sursă de reformă şi reîntoarcere la Allah.

John Esposito trasează originile intelectuale ale salafismului în scrierile învăţatului medieval Ibn Taymiyya (1268–1328), de la care se revendică, parţial, şi doctrina lui al-Wahhab. Cel mai cunoscut învăţat al Şcolii Hanbalite, Taymiyya, este revendicat în prezent atât de conservatori, cât şi de revoluţionari, de liberali, dar şi de radicalii sau adepţii jihadismului[1]. Ibn Taymiyya a trăit într-o perioadă plină de convulsii politice şi războaie, marcată de cucerirea Bagdadului de către mongoli (1258) când, împreună cu familia sa, a trebuit să se refugieze la Damasc. Ofensiva mongolă, căreia Taymiyya îi dedică o atenţie deosebită în scrierile sale, l-a determinat pe acest învăţat să susţină „dreptul musulmanului de a lupta împotriva unei conduceri/guvernări necredincioase" (cu referire la conducătorii mongoli), o formă de ruptură cu abordarea apolitică anterioară şi cu preceptul clasic din jurisprudenţa islamică al supunerii faţă de lider.

François Burgat subliniază, pe bună dreptate, citând diferite analize ale textelor lui Taymiyya, că acest principiu a fost unul dintre cele mai interpretate, invocate, dar şi mai puţin înţelese texte ale islamului medieval. El a fost tradus de liberali şi modernişti ca nevoia de a lupta împotriva guvernărilor autocratice şi corupte din Orientul Mijlociu („necredincioase" pentru că nu respectă cu adevărat islamul, ci doar îl invocă)[2]; de jihadişti şi radicali ca un îndemn la

[1] John L. Esposito, *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 45-55

[2] François Burgat, *Islamism in the Shadow of al-Qaeda*, University of Texas Press, Texas, 2008

„lupta sfântă" împotriva SUA şi Israelului; de conservatori ca o nevoie de a menţine liderii musulmani la putere, pentru că sunt musulmani şi nu străini de credinţa islamică. Aceste abordări contradictorii nu sunt o excepţie în islam, datorită rolului important pe care îl joacă interpretarea – individuală sau prin *ulama* – a analizelor dedicate de autorii clasici Coranului şi *Sunna*.

Taymiyya a militat pentru o interpretare riguroasă a textelor sacre, combinând dedicaţia studiului cu activismul politic şi militând pentru nevoia reînnoirii şi a reformei societăţii islamice prin reîntoarcerea la puritatea iniţială a religiei: statul islamic după modelul comunităţii de la Medina; restaurarea puterii pierdute a califatului prin aderarea societăţii la practicile vieţii lui Muhammad şi a primilor patru califi; clasificarea lumii în islamică şi nonislamică *(dar al-Islam* versus *dar al-Harb*, Casa Păcii/Islamului şi Casa Războiului). În contrast faţă de susţinerea relaţiei directe între Islam şi politică, Taymiyya a militat pentru separarea islamului de cultură, denunţând superstiţiile populare şi practicile de venerare a unor sfinţi, a mormintelor sau altarelor sufismului[1].

Deşi mongolii se convertiseră la islam, faptul că urmau un cod normativ păgân (Yassa) creat de Genghis-Han şi nu Sharia islamică, l-a determinat pe Taymiyya să îi considere necredincioşi *(kafir)*, care trebuie să fie excomunicaţi *(takfir)* pentru că guvernarea lor riscă să conducă musulmanii spre starea de păgânism preislamic *(jahiliyya)*. Astfel, el a emis o *fatwa* (decret religios) prin care îi declara pe mongoli ca apostaţi şi îndemna la jihad împotriva acestora – *fatwa* care a fost invocată, şapte secole mai târziu, de către radicali, ca fundament pentru lansarea luptei sfinte împotriva Occidentului „necredincios", în pofida contradicţiei cu gândirea Profetului Muhammad, care recunoştea cele trei comunităţi monoteiste, creştină, iudaică şi musulmană, ca fiind interrelaţionate. Pentru aplicarea tezei lui Taymiyya, mulţi dintre exponenţii radicalismului islamic

[1] John Esposito, *Unholy War...*, p. 45

au dezvoltat paralele între invazia mongolă şi colonialismul european al secolelor XIX–XX.[1]

În ceea ce priveşte relaţia politicului cu religia, citându-l pe Mansour, Laura Sitaru subliniază faptul că, în opinia lui Taymiyya, liderul cetăţii trebuie să urmeze şi să aplice normele Shariei şi *fatwa*, *ulama* fiind de fapt chemate să asigure adevărata guvernare, bazată pe medierea relaţiei dintre suveran şi comunitate – argument citat adesea în favoarea unei lecturi conservatoare a autorului, opusă celei revivalist-revoluţionare. Mai mult, Taymiyya este văzut şi ca un reformator al jurisprudenţei clasice arabe, pentru că, pe baza principiului necesităţii istorice, susţine renunţarea la califat şi acceptarea şi a altor forme de guvernare, câtă vreme respectă principiile islamului, chiar dacă liderii politici nu mai sunt descendenţii pe linie directă ai Profetului (fapt perceput ca o formă de acordare a legitimităţii pentru suveranii mameluci din Egiptul Evului Mediu – termenul de *mamluk/mamlaka* fiind în araba clasică tradus ca rege, monarh/monarhie).[2]

Ibrahim Abu-Rabi' identifică, pornind de la scrierile lui Taymiyya, trei tipuri istorice de salafism: salafismul precolonial, salafismul colonial şi cel postcolonial sau contemporan. În cadrul salafismului precolonial, autorul include mişcarea wahabi (am exprimat totuşi anumite rezerve referitoare la utilizarea extinsă a denumirii *salafi* pentru ideologia wahabită), în vreme ce salafismul colonial a fost reprezentat de învăţaţi precum Ahmad al-Mahdi, al-Sanussi, Rashid Rida, Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, care propuneau reînnoirea Islamului şi încorporau în temele abordate necesitatea progresului şi a modernizării (idei preluate din cultura occidentală), dar pe baza reîntoarcerii la religie. Mulţi dintre aceşti autori ai salafismului colonial sunt astăzi percepuţi ca reformatori, iar

[1] Ronald Nettler, Ibn Taymiyya, în John L. Esposito (editor), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* Oxford University Press, New York, 1995, vol. 2, p. 165

[2] Laura Sitaru, *Gândirea politică arabă...*, p. 85

unii, citați drept surse ale islamului liberal contemporan, ale identificării unei formule de adaptare a islamului clasic la modernitate. Așa cum subliniază Patrick Sookhdeo, acești învățați au combinat tradiția islamică cu ideologiile moderne, încercând să readucă un sens al identității comunităților musulmane, și au promovat tema compatibilității islamului cu știința, a Revelației cu rațiunea și a religiei cu societățile în curs de modernizare. Unii au promovat adaptarea Shariei, alții, precum Rashid Rida, influențați de wahabism, au susținut că Islamul nu trebuie să imite Occidentul având în sine, prin Sharia, propriile resurse de transformare.[1]

În fine, salafismul postcolonial, cel pe care este focalizat acest capitol, s-a format prin emergența unor învățați religioși și activiști politici printre care cei mai cunoscuți sunt Mawlana Mawdudi, Sayyid Qutb, Muhammad Qutb și Hassan al-Banna.[2] Odată cu salafismul postcolonial se deschide de fapt ideologia programatic antioccidentală a islamismului contemporan și rejectarea sistematică a modernității seculare, a laicității și a oricăror forme de import cultural și civilizațional din Occident. Pe de altă parte, respingerea Occidentului colonizator și „asupritor" se realizează, spre deosebire de scrierile lui Taymiyya sau ale lui Ibn Wahhab, chiar cu instrumentele modernității occidentale, prin împrumuturi ale ideologiilor revoluționare de dreapta sau de stânga care sunt, în opinia multor analiști, străine de discursul clasic al Islamului politic.

Hassan al-Banna (1906–1949) a creat organizația Fraților Musulmani în Egipt, inspirându-se ca mod de organizare, formă de militantism și chiar slogan politic din experiența nazismului și a fascismului italian, în vreme ce, în Pakistan, Mawlana Mawdudi (1903–1979) înființa Jamaat-i-Islami în Pakistan cu o doctrină a respingerii

[1] Patrick Sookhdeo, *Faith, Power and Territory. A Handbook of British Islam*, Cromwell Press Limited, Trowbridge, 2008, p. 38

[2] Ibrahim Abu-Rabi', „Contemporary Islamic Thought: One or Many?", în Ibrahim Abu-Rabi' (editor), „The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought", Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 22–23

naţionalismului laic (considerat *kafîr* – necredincios) bazată pe o terminologie marxistă a „revoluţiei", „războiului", „ideologiei luptei" atât împotriva Occidentului, cât şi al islamului clasic, pietist şi quietist politic. [1]

După cum subliniază Esposito,

> deşi parte a unei tradiţii seculare reînviate, toţi aceşti oameni au fost moderni în răspunsurile lor. Ei erau neofundamentalişti în sensul că reveniseră la izvoarele şi fundamentele Islamului. Dar ei au reinterpretat izvoarele islamice ca răspuns la provocările lumii moderne. Acest lucru transpare din învăţăturile, organizarea, strategia şi tacticile lor, precum şi din utilizarea ştiinţei şi a tehnologiei moderne. Într-adevăr, mulţi activişti islamici sunt produsele educaţiei moderne, lideri în asociaţii profesionale de doctori, ingineri, avocaţi, jurnalişti, profesori universitari şi studenţi.[2]

În Pakistan, Mawlana Mawdudi a fost primul învăţat religios, aparţinând şcolii Deobandi, care a propus în mod explicit teza islamului ca ideologie politică – nu doar ca religie, sursă de drept sau normă socială –, fiind considerat ca autor al „neofundamentalismului ortodox" al lui Sayyid Qutb.[3] Această schimbare de paradigmă a fost esenţială pentru evoluţia ulterioară a tuturor curentelor şi ideologiilor islamiste, fie ele moderate sau extremiste: învăţaţii religioşi nu trebuie să se raporteze doar la Coran şi la *Sunna* pentru a stabili norme sociale, ci şi la domeniul politic, iar dacă revelaţia divină şi Sharia sunt singurele surse de drept, acestea trebuie să guverneze în egală măsură exercitarea suveranităţii, legislaţia, organizarea socială şi viaţa individului. Sursa slăbiciunii islamului (mulţi intelectuali din acea perioadă împrumutaseră sintagma „bolnavul Europei"

---

[1] Ladan Boroumand şi Roya Boroumand, *Terror, Islam and Democracy,* în Larry Diamond, Marc F. Plattner şi Philip Costopoulos, *World Religions and Democracy,* John Hopkins University Press, Baltimore, 2005, p. 230

[2] John L. Esposito, *Unholy War...*, p. 51

[3] Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought,* Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, p. 34

atribuită Imperiului Otoman pentru a caracteriza societatea musulmană a acelor timpuri) stă în modul în care acesta este sau nu transferat şi exprimat prin politic. În secolul XIX, declinul puterii mundane a Islamului şi a comunităţii islamice în climatul de rivalitate şi conflict cu Occidentul genera în rândul intelectualilor percepţia unei discrepanţe majore între ideal *(Ummah,* Sharia, comunitatea medineză a Profetului) şi realitate. Revivaliştii salafişti au conchis că eşecul Orientului trebuie analizat istoric, nu cultural sau nu numai religios, reîntorcându-se în plan ideatic la modul în care strămoşii lor măsurau gloria islamică – prin expansiune geografică, prin acumulare de putere, prin prosperitatea şi perpetuarea califatelor, dinastiilor, sultanatelor, ca măsură a tuturor realizărilor, chiar şi a celor religioase. Referenţialul vechilor *ulama* a fost practic inversat.

O asemenea doctrină opusă fundamentalismului clasic a fost denumită atunci, pentru a-i evidenţia ceea ce se considera a fi un caracter sectar drept „mawdudism".[1]

Evoluţiile lui Hassan al-Banna şi Mawlana Mawdudi au multe elemente în comun, deşi s-au derulat în paralel, în spaţii foarte diferite etnic, social şi cultural: de o parte Egiptul, de cealaltă Asia de Sud.

Hassan al-Banna considera că eşecul naţionalismului liberal în Egipt a fost cel care a ajutat crearea statului Israel şi dislocarea a milioane de palestinieni, ca şi la perpetuarea ocupaţiei britanice, la menţinerea unor guvernări corupte, subordonate Occidentului, precum şi a sărăciei endemice a majorităţii populaţiilor musulmane. Mawdudi blama colonialismul francez şi britanic pentru declinul guvernării islamice şi dispariţia Imperiului Otoman, iar ascensiunea hinduismului secular era percepută ca o ameninţare directă de impunere a unei ideologii de tip occidental şi distrugere a tradiţiilor religioase. Ambii condamnau *ulama* conservatoare pentru că nu au reuşit să protejeze islamul rămânând cantonaţi într-o versiune medievală a acestuia, incapabili să asimileze descoperirile ştiinţei şi ale tehnologiei

[1] Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism,* Oxford University Press, New York, 1996, pp. 120-135

pentru a putea lupta împotriva riscului de „occidentalizare" a comunităţilor musulmane. Pentru ambii ideologi, islamul reprezenta soluţia politică şi spirituală pentru a lupta împotriva pericolelor europene – atât a capitalismului, cât şi a marxismului. Conform lui John Esposito[1], deşi există diferenţe relevante de doctrină între cei doi, ambii au împărtăşit următoarele idei sau teze:

1. Islamul este o ideologie totală, o ordine politică inclusivă, *nizam*, care direcţionează individul, comunitatea, viaţa politică.

2. Coranul, *Sunna* şi viaţa însoţitorilor, a primilor adepţi ai lui Muhammad şi a primilor patru califi trebuie să fie baza pentru orice fel de activităţi cotidiene ale musulmanului. Sharia este un sistem ideal care nu are nevoie de niciun fel de import occidental pentru a putea fi aplicată în contemporaneitate.

3. Declinul comunităţii mulsumane a început odată cu importul modelelor occidentale. Reîntoarcerea la adevărata credinţă va restaura identitatea, succesul, puterea şi prosperitatea pierdută de această comunitate.

4. Ştiinţa şi tehnologia trebuie „islamizate", dar folosite, în afara însă a culturii şi abordării seculariste a Occidentului.

5. Jihadul, lupta, atât personală, cât şi colectivă, trebuie orientată spre implementarea reformei islamice şi a revoluţiei (al-Banna era mai reţinut faţă de ideea de revoluţie, favorizând preluarea puterii – conform lui Olivier Roy[2]) atât în societăţile musulmane, cât şi, finalmente, în întreaga lume.

Pentru a demonstra faptul că islamul reprezintă un sistem universal de valori, Mawdudi a creat o matrice explicativă prin care analiza, din perspectiva Coranului şi a Shariei, toate funcţiile politice moderne, găsindu-le echivalent în textele sacre – alegeri, cetăţenie, suveranitate, putere executivă, legislativă şi judecătorească etc. *(The Islamic law and Constitution)*[3].

---

[1] John L. Esposito, *Unholy War*...

[2] Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, p. 210

[3] Citat în John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, New York, 1983, p. 249

Jihadul a fost definit ca lupta dintre credincioşi şi necredincioşi, dintre forţele islamului şi cele ale păgânităţii *(jahiliyya),* iar lansarea sa se va produce după ce predica adevăratului islam îi va întoarce pe musulmani la credinţă – prin *dawah*, chemarea acestora să devină mai buni musulmani şi să-şi reînnoiască credinţa pentru a putea realiza o adevărată revoluţie socială (temă centrală atât a Fraţilor Musulmani, cât şi a Jamaat-i-Islami). *Jihadul* a dobândit astfel o dublă valenţă conceptuală, însemnând atât lupta cu sinele, transformarea individuală, cât şi confruntarea cu Occidentul colonizator pentru a apăra societatea islamică, iar ulterior cu guvernele autocratice şi corupte la putere. Unii analişti interpretează jihadul salafiştilor ca fiind la început gândit doar defensiv, destinat în primul rând purtării stindardului decolonizării şi mai puţin expansionist, aşa cum a fost ulterior folosit în terminologia organizaţiilor teroriste.

Spre deosebire de Mawdudi, care a respins orice formă de exprimare politică sau de guvernare de tip occidental, Hassan al-Banna a inclus în tezele sale noţiuni moderne precum patriotismul, naţionalismul, chiar democraţia parlamentară şi nevoia unor echilibre politice interne – criticând însă forma nonislamică pe care acestea au luat-o în Egipt. Tezele sale au influenţat în mod esenţial poziţionarea ulterioară a Fraţilor Musulmani pe scena politică egipteană şi extinderea organizaţiei în Orientul Mijlociu – contestatari ai puterii, încercând lovituri de stat, şi persecutaţi politic, dar şi capabili de compromis şi integrare în jocul electoral prin adoptarea poziţiei „gradualiste" (promovarea islamismului în cadrul jocului democratic, cazul participării în sistemul politic din Iordania). Ulterior, în scrierile sale finale, Mawdudi acceptă de asemenea necesitatea alegerilor, iar Jamaat participă la alegeri şi este parte la guvernare.

Mawdudi consideră că islamul este o ideologie revoluţionară destinată schimbării ordinii sociale şi eliminării răului din lume, de aceea musulmanii trebuie să acţioneze ca o Internaţională cu un program universal. Jihadul este deci o luptă ideologică, nu una destinată gloriei, prosperităţii sau beneficiilor materiale, ci una care să

promoveze cauza lui Allah, respectiv „stabilirea unei ordini sociale echitabile pentru umanitate ca întreg". Pentru Mawdudi, jihadul are atât un sens defensiv, cât şi unul ofensiv: ofensiv pentru că principiile şi ideologiile contrare, adverse islamului, trebuie atacate (Mawdudi afirmă că ideile, nu teritoriile contează) şi defensiv, pentru că musulmanii trebuie să dobândească şi să-şi apere puterea politică în comunităţile proprii.

Atât Hassan al-Banna, cât şi Mawdudi au intrat în opoziţie prin activismul lor politic faţă de guvernele epocii. În 1948, un membru al Frăţiei Musulmane l-a asasinat pe premierul egiptean al epocii, iar în 1949, Hassan al-Banna a fost ucis de către poliţia secretă egipteană. Deşi, în Pakistan, regimul politic se baza pe o guvernare militară, represivă, Mawdudi, condamnat la moarte, şi-a văzut sentinţa comutată, iar Jamaat a putut funcţiona în continuare, în vreme ce represiunea dură la care au fost supuşi Fraţii Musulmani de către Gamal Abdel Nasser i-a orientat pe aceştia preponderent spre poziţii radicale, exil şi prozelitism în alte state arabe şi susţinerea jihadului.[1]

Salafismul lui Hassan al-Banna rămâne un curent ideologic complex cu reverberaţii foarte diverse în Islamul politic contemporan: al-Banna inspiră primele abordări jihadist-radicale în teoria lui Sayyid Qutb; tot al-Banna este invocat pentru reforma statului musulman şi introducerea parlamentarismului modern de reprezentanţi ai islamului liberal precum Rachid Ghannouchi. Din această perspectivă, deşi mulţi analişti contemporani identifică salafismul cu neofundamentalismul sau alţii cu radicalismul şi „filosofia" terorii, trebuie precizat că acesta rămâne un curent intelectual complex, atât cu teze revivaliste şi reformiste, cât şi cu abordări conservatoare, cu obiective teologice, dar şi politice, ale cărui fundamente sunt deopotrivă analizate, criticate, susţinute sau respinse de majoritatea intelectualilor arabi contemporani.

[1] John Esposito, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, New York, 1983

II.3. Radicalismul islamic: jihadism naţionalist versus jihadism global

> It was the best of times, it was the worst of times,
> it was the age of wisdom, it was the age of foolishness,
> it was the epoch of belief, it was the epoch of incredulity,
> it was the season of Light, it was the season of Darkness,
> it was the spring of hope, it was the winter of despair,
> we had everything before us, we had nothing before us.
>
> CHARLES DICKENS, *A Tale of Two Cities*

Radicalismul islamic poate fi analizat prin două sisteme de referinţă: unul în raportarea mişcărilor radicale la statul de provenienţă şi la raporturile cu puterea politică, iar al doilea în analiza acestui curent ca orizont ideologic naţional, regional sau global.

În primul caz, Patrick Sookhdeo împarte curentele salafiste în trei categorii determinante pentru apariţia organizaţiilor radicale islamiste:

1. Salafismul tradiţionalist *(taqlidi),* orientat spre susţinerea Islamului fundamentalist, opus activismului islamist contemporan şi care consideră că este contrar Coranului orice demers de schimbare sau nesupunere faţă de puterea politică, îndemnând la quietism politic şi religiozitate individuală;
2. Salafismul violent, jihadist sau neosalafismul orientat, conform scrierilor lui Sayyid Qutb, spre contestarea politicului, înlăturarea regimurilor dictatoriale la putere în lumea arabă şi înlocuirea lor cu sisteme islamice de guvernare, bazată pe aplicarea Sharia – după modelul oferit de Revoluţia islamică din Iran;
3. Salafismul reformist *(islahi),* care condamnă utilizarea violenţei în politică şi consideră că este necesară o „reislamizare" a societăţii pornind de jos în sus, printr-o politică graduală de reforme şi participarea la jocul politic în condiţii democratice (modelul Fraţilor Musulmani din Iordania).[1]

[1] Patrick Sookhdeo, *Faith, Power and Territory. A Handbook of British Islam,* p. 39

În al doilea caz, Olivier Roy opune „panislamismului sunnit", pe care îl defineşte ca un radicalism naţionalist, curentul neosalafist apărut în Arabia Saudită în anii '80, ce este în primul rând islamic, global şi marcat de disensiunile interne ale islamului (antişiit, antisectar, orientat spre *tawhid).*[1] De fapt, pentru a înţelege apariţia şi dezvoltarea radicalismului islamic este necesară o analiză a surselor ideologice ale acestuia, precum şi a transformărilor majore care au marcat radicalismul pe tot parcursul secolului XX. Chiar dacă islamiştii radicali sau teroriştii se revendică discursiv de la aceleaşi surse de legitimitate clasică, reinterpretate într-o grilă modernă sau postmodernă (Taymiyya, revivalismul secolului XIX, recursul la *fatwa* wahabite), atât obiectivele, cât şi modul lor de exprimare sunt foarte diferite. Nu se poate trasa nicio comparaţie sustenabilă – nici din punct de vedere ideologic, nici politic sau geopolitic – între mişcări precum Fraţii Musulmani, Hamas, Hizballah, pe de o parte, sau mujahedinii din Afganistan, al-Qaeda şi grupurile neosalafiste afiliate acesteia în ultimii ani, pe de alta. După cum nu există un singur Islam politic, nu există niciun singur radicalism, ci mai multe.

Pornind de la scopurile acestor mişcări şi modul în care şi-au conceptualizat discursul politic, am împărţit radicalismul, denumit în continuare şi jihadism, în trei mari categorii:

1. Jihadismul naţionalist postcolonial – Fraţii Musulmani, Hamas, Hizballah pentru a cita cele mai cunoscute organizaţii;
2. Jihadismul „balanţei de putere" – Revoluţia iraniană în opoziţie cu militantismul financiar al Arabiei Saudite;
3. Jihadismul global – început prin rezistenţa mujahedinilor din Afganistan faţă de ocupaţia sovietică şi culminând cu apariţia al-Qaeda.

Trebuie precizat că aceste definiţii se referă la forme de jihadism apărute în perioade diverse, pe baza unor conjuncturi politice foarte diferite, dar nu sunt categorii complet aplicabile în evaluarea activităţii

[1] Olivier Roy, *Semiluna şi haosul,* Nemira, Bucureşti, 2010, p. 74

propriu-zise a unei organizaţii teroriste. Există grupuri şi facţiuni care trec dintr-un curent în altul, există finanţări şi susţineri care determină loialităţi teroriste, există tranziţii de la o formă la alta bazate pe modificarea unor condiţii politice sau geostrategice regionale.

De asemenea, împotriva tezelor şi idiosincraziilor din acea „culture talk" de care vorbeşte Mahmood Mamdani, fenomenul radicalismului islamist este un fenomen al modernităţii, pe care unii autori îl localizează temporal în perioada decolonizării (considerând că ar fi apărut simultan cu naţionalismul arab), în vreme ce alţi autori îl plasează chiar mai târziu – pornind de la faptul că activismul politic islamist a debutat ca radicalism (atacuri teroriste, asasinate politice) abia în anii 1970 prin asasinarea unor lideri politici şi învăţaţi religioşi în Egipt.

Terorismul islamist nu are mai mult de patruzeci de ani de existenţă efectivă, chiar dacă, prin efectele sale, a dobândit în mod cert cea mai mare vizibilitate mediatică acordată vreodată vreunei evoluţii sau doctrine a Islamului politic – nu numai în spaţiul occidental, dar şi în cel islamic. Încercările „neoorientaliste" de a plasa acest fenomen în centrul unei confruntări istorice cu Occidentul (Lewis, Huntington)[1], începute prin Cruciade, nu ţin cont de ideologia acestei forme de Islam politic şi nici de faptul că, indiferent de discurs, revivalismul şi reforma în islam nu pot fi plasate în câmpul radical, după cum nu pot fi revendicate întru totul nici de curentele liberale.

II.3.1. Sayyid Qutb: jihadismul naţionalist şi Fraţii Musulmani

Este cert că debutul intelectual al radicalismului islamic şi al jihadismului este simultan cu lansarea pe piaţa ideilor a tezelor unuia dintre membrii Frăţiei Musulmane din Egipt, Sayyid Qutb. Cronologic,

[1] Ideile terorismului ca rău peren al lumii arabe, generat de incapacitatea acesteia de a se adapta modernităţii, se regăsesc în Bernard Lewis, *What went Wrong? Western Impact and the Middle East Response*, Oxford University Press, New York, 2002.

radicalismul a fost consolidat prin Revoluţia Islamică din Iran şi a devenit ulterior principala sursă de legitimare nu numai a mişcărilor radical islamiste naţionale (Hamas, Hizballah), ci şi a terorismului global întruchipat de al-Qaeda şi a reţelelor sale de aderenţi şi simpatizanţi. În acest capitol nu ne propunem să evidenţiem geneza şi evoluţia tuturor mişcărilor radicale islamiste, nici să trasăm profilul sociologic al acestora sau să analizăm istoric expansiunea lor în lumea arabă, ci să definim modul în care a evoluat ideologia radicală, ca un curent distinct al Islamului politic contemporan.

Sayyid Qutb (1906–1966), purtătorul de cuvânt al Fraţilor Musulmani şi principalul lor contact cu partidele comuniste, a fost cel care a definit în termeni contemporani salafismul militant, radical, fiind considerat principalul ideolog şi sursă de referinţă pentru organizaţiile teroriste actuale. Doctrina sa a fost caracterizată de unii analişti drept „leninism în haine islamiste", deoarece era influenţată de critica marxistă şi de cea fascistă asupra capitalismului şi societăţii de consum – critică pe care a studiat-o, înainte de a deveni un membru al Fraţilor Musulmani, în decursul studiilor sale în America[1]. Transformarea sa personală, dintr-un admirator al Occidentului, funcţionar în Ministerul Educaţiei, critic literar şi naţionalist arab, într-un militant islamist radical, a influenţat şi inspirat mulţi intelectuali care ulterior au intrat în organizaţiile teroriste. Primele sale scrieri, despre islam şi justiţie socială, denotă o orientare spre islamul tolerant şi respingerea separării religiei de societate ca sursă a dispariţiei solidarităţii sociale, comunitare în ţările creştine – unele dintre ele sunt folosite astăzi chiar şi de islamişti moderaţi ca sursă de referinţă ideologică.[2]

Orientarea sa extremistă a apărut pe fondul radicalizării poziţiei guvernului egiptean faţă de Fraţii Musulmani în anii 1950–1960,

[1] Ladan Boroumand, Roya Boroumand, *op. cit.*, p. 231

[2] Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam,* tradusă de William E. Shepard în *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam,* Brill, Leiden, 1996

precum şi al experienţei perioadei petrecute în America, percepute ca dificile, dramatice din punct de vedere personal. Transformarea survine printr-o critică a capitalismului realizată în lucrarea *Milestones* (denumirea traducerii în engleză a textului)[1]. Înfiinţarea Israelului este percepută de Qutb ca o trădare de către Europa şi America a lumii arabe şi a Egiptului, reorientat ulterior, prin curentul panarabismului lui Nasser spre cooperarea cu URSS şi blocul comunist. Acuzat de încercarea de a-l asasina pe Nasser, şi martor la torturarea şi uciderea în masă a membrilor Frăţiei Musulmane, Qutb îşi dezvoltă tezele revoluţionare în cei zece ani petrecuţi în închisoare, pornind de obsesia guvernării dictatoriale şi a „sufocării" politice şi sociale a Islamului. A fost un autor extrem de prolific, cu peste patruzeci de cărţi distribuite ulterior în întreaga lume arabă.

Qutb dezvolta conceptul de *hijra* – emigrare, pornind de la metaforizarea experienţei lui Muhammad la Medina – care ar trebui să marcheze procesul de creare a unei adevărate societăţi islamice. Într-o primă etapă, adevăraţii musulmani trebuie să-şi afirme şi să-şi proclame credinţa printr-o *da'wa* în faţa comunităţii păgâne. În următoarea etapă, cele două lumi, lumea Islamului şi cea păgână *(jahiliyya)* trebuie separate *(mufassala).* De aceea, musulmanii trebuie să urmeze migrarea lui Muhammad la Medina ca model ideal; această nouă *hijra* nu înseamnă separare fizică sau migrare efectivă, ci separare spirituală, reorganizare socială în grupuri izolate complet de societatea păgână care le înconjoară. După consolidarea acestei „migrări" în interiorul societăţii musulmane devenite necredincioase, se poate lansa cu adevărat războiul sfânt împotriva ereticilor, a necredincioşilor şi a falşilor musulmani, cu scopul înlăturării liderilor politici apostaţi şi instaurării unei societăţi islamice bazate pe Sharia.

Ideologia lui Qutb este astfel orientată spre modul în care trebuie să funcţioneze grupările islamiste din statele cu guverne autoritariste, represive şi antiislamiste, pentru a lupta împotriva *jahiliyya*

[1] Sayyid Qutb, *Milestones,* American Trust Publications, Indianapolis, 1990

care a cuprins întreaga lume. El propune dezvoltarea unei noi mişcări *(haraka)* a adevăraţilor musulmani pentru revenirea la societatea primelor generaţii de musulmani şi instituirea unui stat, a unei politici, a unei economii şi a unei societăţi cu adevărat islamice. Forţa sa de expresie deriva tocmai din prezentarea unei polarităţi unice, în alb şi negru, între *dar al-Islam* şi *dar al-Harb,* între *jahiliyya* şi *islamiyya* între care nu poate să existe niciun fel de comunicare sau negociere. [1]

Din cauza autoritarismului şi represiunii, dominante în acea perioadă în lumea arabă, Qutb a susţinut că nu există şanse pentru o schimbare guvernamentală, ci singurul mod de realizare a societăţii islamice este prin război, prin jihad, împotriva autorităţilor şi împotriva susţinătorilor lor coloniali sau neocoloniali – atât Occidentul, cât şi Estul, adică URSS. Musulmanii care refuză să participe în jihad, vor deveni apostaţi şi vor fi excomunicaţi *(takfir)* şi ucişi alături de inamicii necredincioşi ai Islamului. Mergând mult mai departe decât Hassan al-Banna sau Mawlana Mawdudi, Qutb aprecia că războiul sfânt trebuie purtat împotriva ameninţării Occidentului – politică, economică, culturală –, dar şi împotriva propriilor elite occidentalizate, a conducătorilor „necredincioşi" (teză preluată din *fatwa* lui Ibn Taymiyya împotriva mongolilor).

Pe de altă parte, jihadismul qutbist nu pune accentul, aşa cum vor face alte tipuri de ideologii ulterioare, nici pe terorism, nici pe războiul împotriva Occidentului ca primă măsură. Jihadul lui Qutb se referă la o luptă armată, o revoluţie internă pentru înlăturarea dictaturii; ulterior, societatea islamică trebuie să continue lupta pentru a extinde „casa credincioşilor", dar această ipoteză nu se referă la terorism ca atare, ci mai curând la consolidarea puterii islamice şi la lansarea unui război clasic, convenţional împotriva puterilor colonialiste sau neocolonialiste.

Radicalismul lui Qutb este diferit ca exprimare şi argumentare de cel al predecesorilor săi, de la care a împrumutat multe dintre tezele

[1] Ali Rahnema (editor), *Pioneers of Islamic Revival,* Zed, London, 1994

rolului politic al islamului. Hassan al-Banna era preocupat mult mai mult de dimensiunea etică şi morală a Renaşterii islamice, preluată de la scriitorii secolului al XIX-lea, şi îndemna spre cooperare între şcolile de drept islamic, în vreme ce Mawdudi, descris de Vali Nasr drept un „aristocrat al minţii" şi un inovator *(mujjaddid),* era influenţat de doctrinele sufiste şi de filosofia mistică a şcolilor Deobandi din Asia, de studiul intens al jurisprudenţei islamice, orientându-se spre sfârşitul vieţii către cariera de profesor. Niciunul din predecesorii lui Qutb nu declarase în termeni atât de categorici separarea, respingerea islamului tradiţional al *ulama,* confruntarea „noilor" musulmani cu aceştia, deşi tezele ambilor porneau de la critica învăţaţilor islamici şi propuneau soluţia alternativă a înnoirii islamului.

Spânzurarea lui Sayyid Qutb în 1966, urmată de eşecul statelor arabe în războiul cu Israelul din 1967, a alimentat transformarea acestuia dintr-un obscur exponent al radicalismului egiptean într-un ideolog al mişcărilor radicale din întreg spaţiul Maghrebului şi al Orientului Mijlociu. Multe grupuri şi formaţiuni de opoziţie, reprimate de guvernele proprii, şi-au apropriat teza jihadului susţinută de Qutb, iar în Egipt, pe lângă Fraţii Musulmani, au apărut o multitudine de grupări radicale, proliferând pe tot parcursul anilor 1970, mai ales după ce Anwar Sadat a adoptat o politică mai tolerantă faţă de contestatarii politici în comparaţie cu predecesorul său, Nasser (Jamaat al-Jihad, Jamaat-Islamiyya, Takfir wal Hijra, Tinerii lui Muhammad sau Organizaţia de Eliberare Islamică etc.). În vreme ce mulţi dintre membrii Fraţilor Musulmani au respins ideologia extremistă a lui Qutb, grupurile radicale apărute în anii 1970 au încercat să se legitimeze prin exacerbarea sentimentelor populare antioccidentale şi antiguvernamentale, tocmai prin recursul la tezele acestuia. Alţi reprezentanţi radicali ai Fraţilor Musulmani, inclusiv Muhammad Qutb, fratele lui Sayyid, au fost expulzaţi sau au fugit din Egipt răspândindu-se în diferite ţări din Orientul Mijlociu, printre care Arabia Saudită, Siria, Irak, Iordania, Liban. Muhammad Qutb a

fost susţinut financiar de clericii wahabiţi şi ajutat să publice în Arabia Saudită scrierile fratelui său şi să creeze reţele de distribuţie în întreaga regiune.[1]

Qutb a creat şi emuli ideologici, care au purtat mai departe noua cultură jihadistă, printre aceştia Esposito[2] menţionându-l pe Abdessalam al-Farag, membru al Jihadului Islamic, care a scris un volum intitulat „Datoria/obligaţia neglijată". Farag consideră că declinul societăţii musulmane a fost accelerat de cei care au încercat să promoveze teza jihadului paşnic, nonviolent; restaurarea adevăratului islam nu se poate realiza dacă această datorie sfântă a musulmanilor nu este îndeplinită aşa cum spun Coranul şi textele sfinte. Farag merge mai departe, afirmând că jihadul este o datorie de onoare, fiind de fapt al şaselea pilon al islamului (alături de *shahada,* post, rugăciune, milă, pelerinaj) pe care, în mod intenţionat, *ulama* l-au uitat sau l-au trecut sub tăcere. Farag apreciază că jihadul poate fi război armat pentru a lupta împotriva unei agresiuni, dar şi comandă de a lupta împotriva oricărui necredincios pentru a răspândi mesajul Profetului şi Pax Islamica în lume.

Mulţi învăţaţi musulmani au criticat interpretarea lui Farag asupra textului coranic, afirmând că jihadul trebuie înţeles ca pur defensiv, ca rezistenţă la opresiune nu doar în lumea arabă, ci în întreaga lume. Islamul nu poate fi promovat sau propagat prin recursul la forţă (conform Coranului, „nu există obligativitate în religie"). După 11 septembrie 2001, *ulama* moderate, precum telepredicatorul Qaradawi, au condamnat atentatele teroriste suicidare, invocând faptul că textele sfinte nu permit, nici în islam, nici în creştinism, sinuciderea, deoarece viaţa este dată de Dumnezeu, iar America nu constituie o ţintă adevărată, agreată de învăţaţii religioşi, care să permită transformarea teroristului în „martir".[3] Bernard

[1] Olivier Carré, *L'Utopie islamique dans le monde arabe,* Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1991

[2] Esposito, *Unholy War...,op. cit.*

[3] Gilles Kepel, *Fitna: guerre au coeur de l'Islam,* Editions Gallimard, Paris, 2004, p. 135

Lewis subliniază faptul că noul jihad proclamat de Bin Laden nu este decât o interpretare greşită a textelor Coranului, fiindcă îndeamnă la uciderea americanilor oriunde în lume, în vreme ce, conform şcolilor de drept islamic, jihadul este un război sfânt condus după regulile şi cu limitările dreptului clasic al conflictelor militare, care interzice masacrele gratuite şi uciderea civililor nevinovaţi. Deşi Bin Laden în declaraţiile sale invocă nu o dată doctrina lui Ibn Taymiyya, acesta interzice formal în scrierile sale uciderea civililor şi defineşte clar restricţiile care trebuie aplicate în războiul împotriva necredincioşilor[1].

Pe de altă parte, dezvoltarea qutbismului şi a jihadismului în lumea arabă marchează, în opinia lui Kepel[2], eşecul egiptean de a trasa o formulă de antantă sau cooperare pe cei trei piloni ai puterii sau loialităţii publice – puterea politică întruchipată de *rais* (preşedinte), puterea religioasă tradiţionalistă *(ulama* şi Universitatea Al-Azhar) şi noul revivalism salafist. Kepel consideră că este un eşec emblematic pentru incapacitatea liderilor musulmani din întreaga lume arabă de a trasa şi dezvolta un nou spaţiu al politicului care să încorporeze noile mişcări radicale şi să le ofere un anumit debuşeu de exprimare publică, aşa cum se întâmplase de fapt cu salafismul colonialist al sfârşitului de secol XIX. Ulterior regăsim aceeaşi problemă în alegerile din Algeria, câştigate de Frontul Islamic al Salvării, şi intervenţia militară care a condus la război civil, în confruntările dintre armată şi islamişti în Maroc, în reprimarea dură de către regimurile autocratice a oricărei forme de opoziţie religioasă în Irak, Siria, Egipt sau Libia şi chiar în evoluţia mişcării *Sahwa* din Arabia Saudită.

Teza lui Kepel, susţinută şi de alţi analişti precum Shireen Hunter, Esposito, François Burgat etc., se bazează pe analiza eşecului acelui *gentlemen's agreement* propus de Anwar al-Sadat, preşedintele Egiptului, în relaţia cu exponenţii moderaţi ai Fraţilor Musulmani.

---

[1] Bernand Lewis, „Licence to Kill: Usama Bin Ladin's Declaration of Jihad", *Foreign Affairs,* nr. 77, noiembrie–decembrie 1998

[2] Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'Islamisme,* pp. 79-80

Schimbând politica lui Nasser, Sadat a încercat stimularea emergenţei unei mişcări islamiste, conservatoare din perspectiva doctrinei sociale, care să ofere sprijin politic guvernului, iar în contrapartidă să i se garanteze o largă autonomie culturală şi ideologică şi chiar anumite sectoare ale economiei private să fie alocate ca resursă pentru această nouă *intelligentsia* islamistă. Acest proiect presupunea reunirea islamiştilor moderaţi, a *ulama* şi a simpatizanţilor Fraţilor Musulmani într-o nouă formă de burghezie religioasă, care să acţioneze pentru de-legitimarea radicalilor din rândul păturilor foarte sărace ale populaţiei. Însă odată cu uciderea unei *ulama* de către adepţii *Takfir wal-Hijra,* pactul nu a putut fi respectat, iar extinderea grupurilor radicalizate (multe în competiţie chiar cu Fraţii Musulmani sau care, asemenea lui Choukri, considerau *kafir* orice musulman care nu era membru al grupării), a condus finalmente la asasinarea lui Sadat de către susţinătorii jihadismului lui Faraj.

Mulţi analişti ai ideologiei jihadiste, cum ar fi Gilles Kepel[1], consideră că, de fapt, combinaţia ulterioară dintre Qutb–qutbism şi finanţele saudite, precum şi perpetuarea persecuţiilor politice şi a guvernelor autoritare, au fost factorii principali care au legitimat şi creat premisele apariţiei organizaţiilor teroriste contemporane şi a tezelor promovate de al-Qaeda şi Bin Laden. Pe de altă parte, această afirmaţie este valabilă doar în contextul postqutbist al emergenţei unui alt pol ideologic, Revoluţia Islamică din Iran, în vreme ce, în anii 1970–1980, învăţaţii wahabiţi au încercat să-şi aproprieze ideile lui Qutb într-o formă conservator-pietistă, deturnată de la scopurile sale revoluţionare.

Astfel, în acea perioadă, dacă în Egipt jihadismul lui Qutb găsea un teren fertil de exprimare a unor forme de radicalism politic, aceeaşi doctrină era propagată prin finanţele saudite în întreaga lume arabă, dar inclusă în tradiţia reformismului puritan al lui al-Wahhab. *Ulama* saudite (printre care Ibn Otheimin, Nasr al-Din al-Albani,

[1] Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'Islamisme*

Ali Hassan al-Halabi sau Marele Muftiu al Arabiei Saudite, Ibn Baz) au transpus ideile lui Qutb într-o abordare conservatoare, de implementare a Shariei în societate ca soluţie la criza lumii arabe moderne, dar au respins ideile lui Taymiyya referitoare la înlăturarea guvernelor arabe „necredincioase". Arabia Saudită va înfiinţa şcoli salafiste în diferite ţări şi va promova acest tip de educaţie, ceea ce va contribui, în unele situaţii, chiar la contracararea unor mişcări islamiste mai radicale din unele state musulmane, în numele unui pietism salafist asumat, fie şi numai declarativ, de liderii politici locali.

Frăţia Musulmană şi qutbismul se înscriu, alături de organizaţii precum Hamas şi Hizballah, în ceea ce poate fi numit jihadismul naţionalist. Indiferent de forma sa de exprimare în diferite state (activism politic, gherila internă, opoziţie democratică), jihadismul naţionalist se caracterizează prin împrumutarea tezelor luptei anticoloniale şi a tiers-mondismului şi transferarea lor într-o grilă religioasă: lupta împotriva Occidentului se referă la inamicul colonial, reinstaurea Shariei se raportează la problematica independenţei formale, dar nu reale a noilor guverne postcoloniale faţă de „patronii" occidentali, în vreme ce reislamizarea societăţii este un proiect similar celui de revenire la cultura arabă, de renaţionalizare a educaţiei şi a sistemului de organizare administrativă după decolonizare.[1]

> Naţionalismul arab, ca şi islamismul vizează asimilarea claselor sociale eterogene, primul prin dizolvarea lor în sânul unei unităţi arabe idealizate, iar cel de-al doilea ca fundament al unei comunităţi de credincioşi virtuali.[2]

Naţionalismul arab a lui Husri, naţionalismul exprimat de fondatorii Baathismului în Siria (Michel Aflaq şi Salah ad-Din al Bitar) s-a bazat pe un import ideatic al activismului european, format pe baza filosofiei „poporului" *(volk)* al lui Herder şi Fichte, dar şi pe

[1] Gilles Kepel, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Belknap Press, Cambridge, 2004

[2] Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'Islamisme*, p. 67

preluarea tezelor marxiste în care critica capitalismului era înlocuită cu critica Occidentului în ansamblul său. În contrapartidă, cu excepţia unora dintre tezele renaşterii islamice din secolul al XIX-lea, Fraţii Musulmani nu puteau recurge la o formă de activism islamic, deoarece, în tradiţia Islamului politic, asemenea concept pur şi simplu nu exista. Astfel, s-a produs un transfer ideatic, prin care stindardul „cruciadei" antioccidentale şi postcoloniale a fost preluat de la un naţionalism şi panarabism în declin (mai ales după înfrângerea suferită în războaiele cu Israelul din 1967 şi 1974) de către un militantism religios cu un discurs jihadist, cantonat însă în naţional şi transnaţional şi nu la nivel global. Tot Kepel consideră că radicalii islamişti au captat, pur şi simplu, discursul mobilizării sociale de la naţionalişti şi au reuşit să-l legitimeze prin recursul la referenţialul religios în medii dintre cele mai diverse – în rândul studenţimii dezamăgite de liderii politici arabi, al intelectualilor şi chiar al unor cercuri de învăţaţi musulmani marginalizaţi de putere. Faptul că mulţi dintre membrii Fraţilor Musulmani au provenit din rândurile armatei şi că această organizaţie a sprijinit iniţial ascensiunea lui Nasser, fiind un actor important, alături de naţionalişti, în procesul de decolonizare, nu a făcut decât să favorizeze acest transfer ideologic.[1]

Această teză este cu atât mai evidentă în alte două cazuri de „jihadism" naţionalist: apariţia Hamas şi „islamizarea" cauzei palestiniene şi, respectiv, dezvoltarea Hizballah şi rolul său în politica libaneză (deşi ultimul caz revine parţial şi următoarei forme de jihadism, determinată de apariţia teocraţiei iraniene).

Fraţii Musulmani, supuşi persecuţiei politice în Egipt, s-au răspândit încă din anii 1930–1940 în diferite state din Orientul Mijlociu. Grupările astfel rezultate în Iordania, Palestina, Liban menţineau iniţial o ideologie prequtbistă, pornind de la scrierile lui Hassan al Banna. În multe state, s-au orientat spre susţinerea educaţiei (înfiinţarea Universităţii Islamice din Gaza), proiecte sociale sau opoziţie

[1] *Idem, ibidem*, pp. 65-70

paşnică la adresa puterii politice. Emergenţa revoluţiei iraniene a contribuit la „islamizarea" cauzelor teritoriale şi naţionale, a războaielor şi conflictelor lumii arabe, printre care Palestina şi Liban.

Pe fondul eşecului ideologic al marxismului şi socialismului arab, precum şi al acuzaţiilor de politicianism şi corupţie la adresa Fatah şi Organizaţiei de Eliberare a Palestinei, Fraţii Musulmani reuniţi în jurul şeicului Ahmed Yassine difuzează în 1987 un manifest al Mişcării de Rezistenţă Islamică *(Harakat al Mouqawama al Islamiyya)*, noua mişcare devenind, prin iniţialele sale, Hamas (care înseamnă şi „zel"). Naşterea Hamas a însemnat o mişcare de „reislamizare" a societăţii palestiniene, adresată tinerilor săraci şi frustraţi din Gaza, îndemnaţi la o viaţă pioasă, cu interzicerea oricăror „importuri" sociale nonislamice (băutura, hainele occidentale, renunţarea la văl de către femei), care atingea un scop dublu. Pe de o parte, adăuga o dimensiune etic-religioasă luptei împotriva Israelului, pe de altă parte, profita de clivajele sociale existente în rândul palestinienilor, înlocuind elitele laice ale OEP şi clasele de mijloc cu păturile sociale sărace, ale căror frustrări erau exploatate în cadrul noii ideologii şi canalizate religios[1]. Dacă apariţia Hamas, într-o primă instanţă, a fost considerată un avantaj pentru liderii israelieni, pentru că diviza unitatea inamicului, ulterior, Tel Avivul a realizat că mutarea conflictului în zona religioasă conducea la extinderea ideologică a Intifadei: Hamas preluase ideile lui Qutb cu privire la jihad ca datorie personală a fiecărui musulman *(fard'ayn)* – opuse datoriei colective din Islamul tradiţionalist – şi le asimilase unei teorii a războiului în care terorismul devenea o obligaţie a fiecărui individ împotriva „ocupaţiei israeliene".[2]

Kepel trasează o paralelă interesantă între politica lui Anwar al-Sadat şi cea a Israelului. Preşedintele egiptean a sprijinit apariţia

[1] J.F. Legrain, „A Defining Moment: Palestinian Islamic Fundamentalism", în James Piscatori (editor), *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis*, The American Academy of Arts and Sciences, Chicago, 1991

[2] Hisham H. Ahmad, *Hamas: From Religious Salvation to Political Transformation*, Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs, Ierusalim, 1994

acelei *jama'at al islamiyya* în facultăţi pentru a contracara efectele în rândul studenţilor ale doctrinelor de stânga şi ale nasserismului prosovietic; ulterior, a ajuns să contracareze curentele islamiste pe care tot el le sprijinise şi care se ridicaseră împotriva sa. La fel, Israelul a susţinut, indirect şi mediat, înfiinţarea Hamas pentru a deturna legitimitatea populară a OEP şi a-i crea lui Arafat un inamic „din interior", ajungând în final să constate că noul pericol a ajuns mult mai mare şi să aresteze sute de membri ai Hamas şi Fraţilor Musulmani, în frunte cu fondatorul mişcării, şeicul Yassine.[1]

Hizballah, ca grupare militantă şi, din 1992, partid politic, reprezintă o reacţie şiită, dar încadrabilă *mutatis mutandis* în salafismul sunnit, la ocuparea Libanului de către Israel, mişcare care a beneficiat de susţinerea puternică a teocraţiei iraniene, dar şi de sprijinul logistic al unor regimuri laice, antiislamiste, cum este cel din Siria. Hizballah s-a impus în plan intern prin erijarea în protectorul minorităţii şiite, cea mai săracă, dar şi cea mai numeroasă din Liban, apărătorul cauzei palestiniene şi al refugiaţilor palestinieni din campusurile din sudul ţării. Şi-a dobândit în anii 1980 legitimitatea terorist-naţionalistă prin atacarea forţelor SUA dislocate în Liban şi uciderea a sute de americani, iar ulterior, prin atacarea soldaţilor israelieni. Mai mult, pe aceeaşi linie cu Fraţii Musulmani şi cu Hamas, Hizballah a organizat reţele de sprijin şi asistenţă socială, a construit spitale, şcoli şi orfelinate, substituindu-se în bună măsură, ca şi islamismul palestinian, unor autorităţi statale incapabile să asigure aceste nevoi propriilor populaţii.

Tezele religioase ale Hizballah sunt împrumutate din textul Constituţiei iraniene, spre deosebire de tezele salafiste ale Hamas, şi se bazează pe stabilirea unui stat islamic în Liban, a unei „democraţii islamice" cu pluralism politic limitat similară modelului iranian, a unor consilii consultative şi formule administrative asemănătoare celor care funcţionează în Iran. Nu în ultimul rând, şeicul Mohammed

[1] Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'Islamisme*, p. 164

Hussein Fadlallah, ideologul Hizballah, a inclus o abordare „revoluţionar-marxistă" în tezele sale, pledând pentru crearea unui „Comitern islamist" şi pentru susţinerea mişcărilor „revoluţionare" islamiste peste tot în lumea arabă. Discursul său porneşte de la premisa că „revoluţia este dorinţa lui Allah", o variantă ideologică a militantismului greu de descifrat prin prisma Coranului şi a Sunna, deoarece şi limbajul este altul. Este limbajul modernităţii europene, după cum vom vedea împrumutat prin intermediul teocraţiei iraniene, şi nu limbajul coranic.[1]

Deşi Hamas este exponentul direct al salafismului sunnit, în vreme ce Hizballah este o organizaţie şiită cu o ideologie care combină tezele revoluţiei iraniene cu forme de activism marxist, cele două grupări s-au susţinut reciproc, pe baza identificării unui inamic comun: Israelul. De aceea, se poate afirma că scopul şi miza lor, dincolo de discursul Shariei şi recursul la radicalismul religios, sunt în primul rând de natură naţionalistă, trecând peste altfel insurmontabile diviziuni religioase sectare (sunnismul clasic consideră şiismul o erezie, iar radicalii sunniţi din al-Qaeda nu au ezitat să declare războiul sfânt împotriva şiiţilor, asimilaţi necredincioşilor). Ambele grupări se promovează reciproc şi se prezintă în discursul public în primul rând ca mişcări de rezistenţă naţională şi nu ca organizaţii islamiste.

Efectele propagării comunicaţiilor şi mass-media în Orientul Mijlociu au ajutat în crearea unei adevărate mitologii urbane moderne şi postmoderne a jihadismului naţionalist: străzi din Egipt, Algeria, Palestina, Siria, Liban abundă în graffiti pro-Hizballah şi Hamas, membrii organizaţiilor ies din vechea clandestinitate a organizaţiilor radicale pentru a da interviuri pe Al Jazeera şi a se implica în dezbaterile politice curente, Hamas a câştigat alegerile în Gaza, iar Hizballah a fost cooptat la guvernare de preşedintele Saad Hariri. Mitologia naţionalismului arab se regăseşte transformată şi filtrată prin simboluri religioase (semiluna, versetele din Coran alături de

[1] Citat în Olivier Carrée, *l'Utopie islamique dans l'Orient arabe*, p. 197

pistoale-mitralieră şi imagini ale antrenamentului militar) şi creează o propagandă care atrage atât sprijinul generaţiilor în vârstă, care au trăit în perioada colonialistă şi al partidelor de stânga, cât şi al generaţiilor tinere, ale Islamului pe internet şi religiei ca panaceu.

Fin antropolog al lumii musulmane, Akbar Ahmed realizează o serie de studii şi sondaje în diferite state arabe, conchizând că există o „naraţiune" a jihadismului şi a radicalismului cu o puternică susţinere populară: pentru tinerii, femei şi bărbaţi, din Siria, Egipt, Liban, figuri precum Hassan Nasrallah (secretarul general al Hizballah) sau Khaled Meshal (liderul Hamas aflat în exil) sunt eroi populari, oameni care „ştiu ce vor", „exponenţi ai adevăratului Islam", „apărători ai musulmanilor din întreaga lume".[1] Se poate afirma, fără dubiu, că ei sunt adevăraţii moştenitori ai mobilizării arabe împotriva colonialismului de la începutul secolului XX, deşi aceasta nu a avut nimic de a face cu Islamul politic radicalizat sau jihadist.

II.3.2. Jihadismul „balanţei de putere": revoluţia iraniană versus militantismul saudit

La sfârşitul anilor 1980 şi începutul anilor 1990, se poate remarca apariţia unei falii între salafismul pietist, academic *(salafiyya al-ilmiyya),* şi jihadismul militant salafist *(salafiyya al-jihadiyya),* cu o ascensiune rapidă a celui din urmă datorată în bună măsură unor evoluţii geostrategice importante în Orientul Mijlociu: Revoluţia iraniană şi-a consolidat puterea şi influenţa regională şi a lansat un proces de export revoluţionar în alte state, intrând în coliziune cu Arabia Saudită în ceea ce priveşte leadershipul regional, legitimitatea religioasă, dar şi tendinţa de expansiune a şiismului în spaţiul sunnit. Decizia saudiţilor, susţinuţi de *ulama* wahabite, de a intra în războiul din Golf alături de SUA, a contribuit suplimentar la divizarea grupărilor conservatoare şi fundamentaliste – unele mişcări con-

[1] Akbar Ahmed, *Journey into Islam. The Crisis of Globalization*, Brookings Institution Press, Washington, 2006, pp. 168-170

siderând că regimul politic saudit a devenit *kafir* – necredincios şi deci este justificată lupta împotriva acestuia.

Am numit acest val de radicalism islamist „jihadismul «balanţei de putere»", pentru că, de fapt, se divide în două curente aflate în opoziţie, care s-au consolidat reciproc, unul împotriva celuilalt. Noul salafism militant al Arabiei Saudite definit ca „frontul refuzului" s-a dezvoltat în răspuns la ameninţarea exportului fundamentalismului şiit în lumea arabă. Proamericani, regalişti şi wahabiţi, deci în mod direct şi deschis antişiiţi, saudiţii reprezentau principala ameninţare la adresa noii legitimităţi a primului Stat islamic creat vreodată. Mai mult, ei beneficiau de consacrarea religioasă conferită de faptul că deţineau pe teritoriul propriu locurile sfinte ale Islamului (Mecca şi Medina) – consacrare de care alt rival regional al Iranului, Saddam Hussein, nu se putea prevala.[1]

Revoluţia islamică şi răsturnarea şahului în 1979 au avut un impact major asupra ideologiilor radicalismului islamic pe trei paliere: în primul rând, crearea primului stat islamic cu o Constituţie bazată pe Sharia; în al doilea rând, revoluţionarea gândirii tradiţionaliste a *ulama* şiite şi introducerea unor teze şi concepte moderne în descifrarea preceptelor islamului; în al treilea rând, redescoperirea originilor intelectuale ale radicalismului, salafismul lui Mawdudi şi jihadismul lui Qutb.[2]

Khomeini nu a fost un revivalist, ci un învăţat religios conservator, îngrijorat de politicile accelerate ale şahului de modernizare socială, interzicere a bărbii sau a vălului la femei. Astfel, în urma unei revolte a adepţilor săi, Khomeini este arestat şi expulzat în Turcia şi apoi în Irak. La începutul anilor 1970, încă în Irak, Khomeini este unul dintre puţinii *ulama* care îşi schimbă orientarea, din fundamentalism în „totalitarism" islamic, chemând la revoluţie şi la crearea

[1] Olivier Roy, *Semiluna şi Haosul*, pp. 75-80

[2] Ali M. Ansari, „Continuous Regime Change from Within", *The Washington Quarterly*, 2003, 26:4 pp. 53-67

unui stat al Shariei şi considerând că orice alte modele de stat în lumea arabă sunt „idolatre" şi fac parte din *jahiliyya*. Într-un moment în care Sayyid Qutb intrase în uitare şi fusese renegat chiar de către Fraţii Musulmani, iar scrierile sale încă nu erau distribuite de saudiţi, Khomeini redescoperă jihadismul qutbist şi lansează lupta împotriva necredincioşilor.

Doctrina sa este complet novatoare, deoarece şiismul tradiţional se fundamentează într-o abordare politic quietistă. Şiiţii se consideră persecutaţi de sunniţii majoritari şi apreciază că regatul terestru nu este cel ideal, coranic, dar trebuie să aştepte venirea lui *Mahdi* – Mesia pe pământ (identificat de şiiţi duodecimani în al doisprezecelea imam, Imamul dispărut) – pentru ca acesta, odată reînviat, să aducă ordinea divină, sacră în afacerile mundane şi să facă dreptate şiiţilor. Khomeini, în schimb, propune revoluţia în prezent şi, mai mult decât atât, o transformă într-un obiectiv islamic, transsectar şi nu o cauză a şiismului (în escatologia originară şiită, *Mahdi* răzbună persecuţiile suferite de şiiţi din partea sunniţilor).

Khomeini respinge tradiţia pasivă a mahdismului, înlocuind-o cu un mahdism militant care afirmă că oamenii sunt datori să pregătească ei înşişi venirea lui *Mahdi* printr-un program de reislamizare a societăţii şi de creare a unui stat islamic cu *Sharia* drept Constituţie. Singurul mod de a scăpa de regimurile opresive este revoluţia gândirii şi a acţiunii, care va fi declanşată de venirea pe pământ a Imamului dispărut şi care va conduce la înlocuirea tuturor religiilor lumii cu islamul, la dispariţia statelor şi a frontierelor, a raselor şi a naţiunilor, a partidelor politice şi a falşilor profeţi. *Mahdi* va oferi islamul tuturor necredincioşilor – cei care vor accepta se vor converti, cei care vor refuza vor fi ucişi.[1] Conform lui Khomeini, islamul a decăzut şi a fost afectat de interpretările intenţionat eronate promovate de misionarii şi orientalişti creştini şi de ofensiva ideatică şi politică

[1] David Cook, *Studies in Muslim Apocaliptic,* The Darwin Press, Princeton, New Jersey, 2002

a evreilor, de aceea trebuie ca jihadul împotriva lor să fie o datorie sfântă a oricărui musulman (teza qutbiană a datoriei individuale opusă celei colective).[1]

Inovaţia intelectuală a lui Khomeini merge mai departe: ayatollahul nu vede nicio contradicţie între unificarea completă a religiosului cu politicul şi participarea *ulama* la guvernare (de unde apariţia dualităţii instituţionale în Iran şi existenţa unor executive şi legislative religioase paralele celor politice) şi introducerea unor idei progresiste despre modernizarea administrativă după modele de regim politic aparţinând tradiţiei europene. Acei *ulama* care nu le acceptă sunt consideraţi reacţionari şi înapoiaţi. Practic, Khomeini traduce limbajul revoluţionar marxist şi sloganurile chemând la unirea forţelor celor oprimaţi împotriva capitalismului occidental în termeni religioşi şi merge până la a defini în Constituţie termenul de „republică islamică" (*giumhuriyya islamiyya*), în condiţiile în care, în tradiţia politică islamică, nu exista nicio formă de republicanism înaintea sa. Pentru ca politicul să fie complet subordonat religiosului, Khomeini înfiinţează, pornind de la interpretare proprie a unei anumite tradiţii şiite, instituţia *Velayat-e Faqih* (Gardianul Legii, Ghidul Suprem) care, în teorie, supraveghează modul în care preşedintele statului îşi exercită atribuţiile, oferă orientări legale şi etice islamice, fără a interfera în problemele de zi cu zi ale republicii. Totuşi, rolul său ţine efectiv de liantul necesar între cele două tipuri de autorităţi, mediind între Parlament *(Majlis)* şi Consiliul Gardienilor, luând decizii legate de reforme interne, stabilind proiecte de reformă instituţională sau înfiinţarea unor noi comitete şi instituţii religioase.[2]

Trebuie însă trasată o distincţie între Khomeini ideologul şi Khomeini fondatorul statului islamic, între teza aplicării Sharia şi

[1] Ruhollah Khomeini, „Islamic Government", în John L. Esposito şi John Donohue (editori), *Islam in Transition: Muslim Perspectives,* Oxford University Press, New York, 1982, pp. 314-315

[2] Tom Porteous, *Reading Iran,* Prospect, nr. 118, 22 ianuarie 2006

realitatea instituţiilor şi a administraţiei iraniene contemporane. Unii autori subliniază că, de fapt, crearea unei hiper-birocraţii politice, introducerea unor drepturi speciale pentru membrii unor grupări precum Gardienii Revoluţiei *(Pasdaran),* care îi transformă în cetăţeni speciali într-o societate care se doreşte egalitaristă conform Shariei, menţinerea unei forme de pluralism limitat, controlat, accesul diferenţiat la resurse au condus la recrearea, sub vălul unui discurs religios, a unui sistem politic similar celui pe care l-a înlocuit, al Şahului Reza Pahlavi, corupt, ineficient şi autocrat:

> Sistemul politic a fost o alianţă între burghezia mercantilă bogată şi *ulama* conservatoare, care prin adoptarea islamismului doctrinar autoritarist a asigurat opiumul ideal pentru mase. Rezultatul a fost o faţadă religioasă sub care noua elită putea acumula capital rapid prin intermediul mijloacelor tradiţionale, necontrolabile şi opace, fără a se teme că va fi criticată pentru ipocrizie religioasă şi revoluţionară.[1]

Sau, aşa cum sublinia Olivier Roy în mod repetat, atunci când totul devine islamic, nimic nu mai este de fapt islamic.[2] Aplicarea Shariei a dus doar formal la subordonarea politicului faţă de religie, în realitate raportul fiind inversat: politizarea excesivă a religiei a transformat-o într-un instrument al politicului, prin discurs, prin apelul la legitimitatea coranică. Khomeini este cel care, mai mult decât orice alt ideolog înaintea sa, a secularizat de facto islamul.

Tot Olivier Roy analizează incompatibilitatea efectivă a statului islamic cu Sharia:

> Aplicarea integrală a Shariei înseamnă sfârşitul statului atotputernic; ea este deci incompatibilă cu totalitarismul în sens propriu. Totalitarismul nu poate fi decât realizarea unui stat capabil să asigure, printr-un aparat de propagandă şi control, hegemonia unei

[1] Ali Abootalebi, „Iran's Struggle for Democracy Continues: Twenty-Five Years after the Revolution", *Middle East Review of International Affairs,* vol. 8, nr. 2, iunie 2004, p. 41

[2] Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*

> concepții (chiar dacă astăzi știm în ce măsură țevăria birocratică avea scurgeri prin toate părțile în sistemele sovietice sau naziste). Iată de ce n-a existat niciodată o societate care să trăiască în totalitate sub *Sharia* căci nicio putere nu e dispusă să se sinucidă.[1]

Analistul ne oferă exemple din practica autocratică a Iranului prin care milițiile khomeiniste și aparatul represiv primeau dispensă de la aplicarea Shariei (autorizarea de a face persecuții nocturne, interzicerea efectuării pelerinajului în 1987, deși este unul dintre pilonii islamului).

Exportul Revoluției Islamice a devenit unul dintre obiectivele majore ale regimului politic de la Teheran, prin înființarea și susținerea grupărilor radicale șiite în special în regiuni cu dominantă sunnită sau care au fost confruntate cu disensiuni și conflicte șiiți–sunniți (cu precădere în Irak și Liban).

Ofensiva iraniană în Orientul Mijlociu a consacrat alianțe formale și informale între diferite grupări, partide și state în care, de facto, factorul religios se combină cu elemente de agendă politică (raportul putere–opoziție), dar și cu loialități tribale reinventate pentru a se suprapune peste loialitățile islamului tradițional. Nu este o evoluție neapărat nouă în istoria Islamului politic, care nu a fost niciodată decuplat cu adevărat de islamul popular, de tradițiile de trib și familie din diferite regiuni, dar prin amploarea manifestului revoluționar iranian, este poate prima dată când identificăm la o asemenea scală o combinație inedită – între fundamentalismul *ulama,* revivalismul salafist, marxismul revoluționar și tribalismul politic. O lecție a scopului versus mijloace în grilă machiaveliană pe care Khomeini o va lăsa moștenire multora dintre mișcările și grupările radicale care i-au urmat și în care căutarea medievală și premodernă a purității ideologice este înlocuită de calculele politice pentru atingerea succesului, indiferent de pervertirea finală a rezultatelor din perspectivă religioasă.

---

[1] Olivier Roy, *Semiluna și Haosul,* p. 54

Patrick Sookdheo[1] subliniază că susţinerea Iranului pentru gruparea Da'awa din Irak şi pentru Hizballah în Liban se baza pe relaţiile de familie şi clan dintre învăţaţi şi lideri religioşi şiiţi din Iran, Irak şi Liban, care fuseseră activate şi folosite de Khomeini încă dinainte de Revoluţia Islamică din 1979. Da'awa în Irak a fost înfiinţată de *ulama* Muhammad Baqir al-Sadr, activând în universităţi şi în mediile şiite sărace împotriva programelor seculariste ale lui Saddam Hussein şi organizată pe un sistem care combină ideile administrative khomeiniste (conducerea e asigurată de un Consiliul General al Liderilor) cu organizarea tribală, la baza ierarhiei, pe Familii *(al-usrah)* şi inele *(al-halaqa)* de autoritate. După reprimarea mişcării de către Saddam Hussein şi căderea regimului acestuia, gruparea va deveni partid politic cu o agendă moderată şi va participa la guvernare, dar se va diviza în diferite grupări, printre care SCIRI sau partidul lui Muqtada al-Sadr.

Hizballahul din Liban este de asemenea înfiinţat de către Khomeini în 1982, în jurul unui grup de învăţaţi religioşi şiiţi conduşi de şeicul Fadlallah, cu o agendă orientată spre crearea unui stat islamic în Liban şi lansarea jihadului împotriva Occidentului şi a Israelului. Instruiţi în academiile din Irak (Najaf şi Karbala), liderii Hizballah şi-au constituit campusurile militare în sudul Libanului şi au declarat că „Iranul este Liban şi Libanul este Iran", dezvoltând un sistem, paralel celui statal, de miliţii, tabere de instruire militară, spitale, farmacii, instituţii de educaţie, mici întreprinderi, mass-media scrise şi audio-vizuale şi chiar o ligă de fotbal.[2]

Ofensiva ideologică a lui Khomeini a creat îngrijorare în rândul tuturor liderilor, monarhi sau republicani, ale căror state aveau minorităţi şiite pe teritoriul propriu – de la Saddam Hussein la regele Hussein al Iordaniei, emirii din statele Golfului sau Casa Saud – fiind

---

[1] Patrick Sookdheo, *Global Jihad. The Future in the Face of Militant Islam*, Isaac Publishing, McLean, 2007

[2] *Idem, ibidem*, pp. 315-318

percepută în primul rând ca un demers politic de consolidare a influenței regionale și un risc de securitate pentru lumea sunnită. Din această decriptare a amenințării în schisma sunnit-șiită își va extrage, mult mai târziu, fundamentul ideologic al-Qaeda. În anii 1980–1990, răspunsul la acest jihadism politic, al „balanței de putere" în Orientul Mijlociu, a fost asumat solidar de monarhia saudită, alături de *ulama* wahabite.

Atunci când un învățat religios respectabil invocă scrierile unui intelectual pe atunci marginal – Qutb – și ale unei autorități religioase locale – Mawdudi –, el le conferă legimitate. Atunci când le combină cu o abordare progresistă, dar susținută de o doctrină marxist-comunistă, bazată pe naționalizări și exproprieri masive, politici de teroare leninistă și promovarea rolului femeii în propaganda islamică, Islamul său revoluționar nu mai seamănă cu nimic din renașterea și revivalismul islamic și trezește temerea că va capta și mai puternic susținerea populară în lumea arabă. De aceea, multe *ulama* tradiționaliste, inclusiv dintre cei care l-au susținut inițial pe Khomeini, au considerat doctrina sa o erezie, în vreme ce wahabismul saudit l-a înțeles, pe bună dreptate, ca o competiție. Competiție în care a ales să răspundă tot pe linia dezvoltării și susținerii unor ideologii radicale concurente.

Sub conducerea regelui Faisal, conservatorii saudiți au format treptat o politică panislamică, sprijinită pe petrodolari și orientată atât împotriva socialismului nasserist, cât și a revoluționarismului șiit și condamnând atât ateismul sovietic, cât și „colonialismul" URSS prin susținerea regimurilor din Iran sau Irak. În 1969, Arabia Saudită a înființat Organizația Conferinței Islamice, care să fie competitorul Ligii Arabe, dominate de Egiptul lui Nasser. Saudiții s-au angajat în răspândirea predicilor și a învățăturilor wahabite, dar și salafist-jihadiste în întreaga lume arabă, finanțând crearea de moschei, școli, biblioteci, spitale, instruind și plătind *ulama* din rândul diferitelor școli de drept islamic pentru a promova sunnismul conservator și versiunile militantiste ale acestuia. Reticența inițială a wahabismului

faţă de Fraţii Musulmani a fost depăşită de constatarea că formele tradiţionale de conservatorism nu pot răspunde în termeni de competiţie ideologică la ofensiva revoluţionară khomeinistă, deci este necesară asumarea unor cauze jihadiste neosalafiste pentru a putea contracara această ofensivă. Cel mai bun exemplu al schimbării de optică şi abordare a *ulama* wahabite este faptul că, deşi aliat fidel Statelor Unite ale Americii şi stat care nu are nicio dispută teritorială cu Israelul, Arabia Saudită preferă în acea perioadă să-şi asume discursiv jihadul împotriva necredincioşilor şi în special a evreilor, pentru a putea câştiga un plus de legitimitate în rândul populaţiilor arabe sunnite din diferite state.

Expansiunea economică saudită creează, de asemenea, locuri de muncă în industria petrolieră, ocupate de muncitori şi ingineri aduşi din întreaga lume arabă, ale căror câştiguri financiare se întorc în statele de origine şi sunt, uneori, folosite pentru a alimenta grupări şi reţele radical-islamiste clandestine (în Algeria, Tunisia, Egipt, Irak). Deşi multe grupări extremiste considerau Casa Saud o uzurpatoare a patronajului Locurilor Sfinte şi o guvernare apostată, aliată inamicului american, membrii acestora au agreat mariaje de convenţă cu *ulama* wahabite pentru a putea susţine cauza proprie, mai ales în contextul persecuţiilor violente din partea guvernelor laic-socialiste din lumea arabă.[1] Abu Muhammad al-Maqdisi, un iordanian care în 1984, perioadă în care s-a aflat în Afganistan, a publicat o carte intitulată *Millad Ibrahim (The Creed of Abraham),* în care propune o versiune nouă a jihadismului, bazată pe tradiţia wahabită, organizarea societăţii conform Shariei. Ulterior, devine un ideolog al răsturnării Casei Saud acuzată a fi *kafir,* coruptă şi aliată duşmanilor Islamului. În 1992, înfiinţează *Bayat al-Islam* în Iordania şi este ulterior arestat de autorităţile iordaniene, acuzat de încercarea de a-i asasina pe negociatorii acordului de pace dintre Israel şi Regatul Haşemit.

[1] Pentru o prezentare extinsă a jihadismului finanţat de saudiţi, dar şi a confruntărilor acestora cu Casa Saud, vezi Robin Wright, *Sacred Rage. The Wrath of Militant Islam*, Simon and Schuster, New York, 2001, pp. 147-172

Mentor spiritual al lui al-Zarqawi, Muhammad al-Maqdisi combină ideile lui Abdullah Azzam (ideologul al-Qaeda) cu tezele wahabismului, îndemnând la jihadul violent şi reprimarea oricăror politici occidentale sau a oricăror regimuri care imită Occidentul. El consideră democraţia o ameninţare majoră la adresa Islamului şi a jihadului, o obligaţie individuală permanentă, în care este acceptabil să te aliezi cu necredincioşi numai dacă lupţi împotriva altor necredincioşi (conform principiului „răului celui mai mic" – este permis ca sunniţii să se alieze cu şiiţii dacă luptă împotriva creştinilor). Conform lui Maqdisi, lupta împotriva liderilor musulmani apostaţi este mai importantă decât lupta împotriva musulmanilor necredincioşi *(kufr)* din alte state. Într-o ierarhie a jihadului, cel defensiv este prioritar faţă de cel ofensiv, iar jihadul împotriva inamicului apropiat este mai important decât jihadul împotriva inamicului îndepărtat.

Jihadismul salafist finanţat de wahabism devine treptat o reţea de grupări radicale răspândită din Maghreb până în regiunea Golfului, cu extensii în Europa, în special prin intermediul formaţiunilor militante algeriene (multe dintre acestea vor vira ulterior spre jihadul global şi al-Qaeda). Înfiinţarea GIA (Grupul Islamic Armat) care a condus atacurile din 1995 şi 1996 în Franţa, a Grupului de Combatanţi Islamici din Maroc (GICM), a Grupului Combatant Tunisian şi a celui din Libia se regăseşte în această ofensivă a neosalafismului jihadist, în special în acele state în care opoziţia sau formaţiunile religioase de orice tip erau fie scoase în afara legii, fie reprimate violent de autocraţiile militare. Maghrebul se detaşează, astfel, ca exponent al sunnismului radical, în vreme ce statele din Golf, acolo unde *ulama* tradiţionale au o mai mare putere în societate, sunt mai puţin marcate de noul val de radicalism – cu excepţia Arabiei Saudite, bineînţeles. Asemenea grupuri se organizează în jurul unor predicatori salafişti, fără neapărat ca aceştia să dispună de cunoaşterea necesară a textelor sacre pentru a fi *ulama,* iar militanţii lor provin de la periferia marilor oraşe, din suburbii şi mai puţin din oraşele mici sau din spaţiul rural tradiţional, recurgând adesea la banditism

şi crime pentru a-şi finanţa activităţile. Orientarea lor este activistă, teroristă, iar interesul pentru doctrină şi idealul islamic este pur discursiv, asimilat unei forme de subculturi urbane materializate prin cărţi de popularizare sau propagare a sloganurilor islamiste. Extinderea la nivelul maselor a radicalismului islamic are ca efect dispariţia dezbaterilor doctrinare şi „vulgarizarea" ideilor lui Taymiyya, al-Banna sau Mawdudi, precum şi transformarea treptată a doctrinei şi a ideologiei în discurs politic, forme de manipulare populară şi îndoctrinare individuală. Termeni precum *da'awa*, jihad, *takfir*, *jahiliyya*, *dar-al-islam* devin astfel o *lingua franca* a grupărilor teroriste, cu cele mai diverse afinităţi ideologice sau religioase şi cu cele mai diverse obiective politice sau moduri de raportare la puterea politică.

Pe fundalul asumării de către Arabia Saudită a stindardului luptei Islamului cu necredincioşii şi cu URSS a apărut, la sfârşitul anilor 1980, prima organizaţie a jihadului global, dez-naţionalizat şi dez-ideologizat, în rândul militanţilor din statele arabe reuniţi în Afganistan pentru a lupta împotriva trupelor sovietice de ocupaţie.[1]

II.3.3. Jihadismul global: mercenariatele şi „franciza" al-Qaeda

Paradoxal, apariţia jihadului global şi a al-Qaeda nu a fost generată în mod direct de tradiţia istorică a salafismului, deşi se legitimează şi se declară ca parte a acestuia, ci reprezintă consecinţa mobilizării în conflict a celor două blocuri din perioada Războiului Rece, precum şi a contestării revoluţionarismului şiit prin versiunea radicală saudită a jihadismului. Islamismul al-Qaeda a apărut la sfârşitul anilor 1980 când organizaţia a fost înfiinţată cu banii saudiţi şi cu sprijinul SUA pentru a lupta împotriva ocupaţiei sovietice a Afganistanului. Bin Laden s-a definit ca un David împotriva Goliatului URSS în susţinerea cauzei Islamului şi a considerat că,

[1] Faisal Devji, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*, Hurst & Co., Londra, 2006

prin aportul său, sovieticii au fost obligaţi să se retragă. Ulterior, noul David şi-a găsit un alt Goliath personificat în foştii săi susţinători – SUA şi guvernele „necredincioase" aliate acestora (de la Israel, la patria sa de origine, Arabia Saudită).

Războiul din Afganistan a fost privit ca o oportunitate majoră de către saudiţi pentru combaterea comunismului şi subminarea prestigiului în creştere al Republicii Islamice Iran în rândul populaţiilor arabe. Cu sprijinul serviciilor secrete pakistaneze, interesate să consolideze influenţa regimului autocratic şi să o extindă din Kabul până în Taşkent (viziune a „eliberării" naţionale a musulmanilor sovietici), cu susţinerea CIA şi a guvernului SUA, ministrul de interne saudit, prinţul Turki al-Faisal, a organizat o adevărată Internaţională fundamentalist-islamică care să lupte împotriva trupelor de ocupaţie ale URSS. Pentru prima oară, cauzele lumii arabe deveneau globale. În noua abordare a mujahedinilor, sprijiniţi de voluntari veniţi din tot spaţiul musulman, cauzele Islamului nu se mai reduceau la problemele istorice ale Palestinei sau Libanului – aceeaşi atenţie şi devoţiune trebuia acordată jihadului împotriva necredincioşilor şi în Caşmir, şi în Cecenia, în Afganistan sau în Bosnia.

Originile intelectuale ale tezelor lui Osama bin Laden se regăsesc în scrierile lui Abdullah Azzam (1941–1989), palestinian licenţiat la Universitatea Al-Azhar şi membru al Fraţilor Musulmani. Azzam a considerat jihadul drept cea mai importantă obligaţie a musulmanului, după credinţă *(iman),* deoarece islamul însuşi a fost definit de Allah ca o „luptă pentru reformarea lumii şi propagarea adevărului şi a binelui".[1] Conform tezei lui Faraj, jihadul este obligaţia „uitată" a fiecărui musulman, care trebuie să fie partea finală a unui proces incluzând *hijra* (separare, emigrare, pregătire) şi *ribat* (apărarea în prima linie). Dacă teritoriile Islamului nu ar fi ocupate de necredincioşi, jihadul ar fi numai obligaţia colectivă a statului, stabilită în timp de pace, prin recursul la forţele armate, la poliţie şi

[1] Patrick Sookhdeo, *Global Jihad*, p. 286

alte instituţii de ordine publică; dar pentru că Islamul se află în război cu forţele păgâne, jihadul trebuie purtat împotriva acestora de fiecare mulsuman, până la eliberarea pământurilor musulmane de ocupaţie. Pentru Azzam, naţionalismul, orientarea grupărilor radicale din diverse ţări spre susţinerea doar a unor obiective naţionale este o eroare, o greşeală pe care *kuffar* (necredincioşii) au impus-o lumii arabe odată cu crearea statelor moderne.

Azzam a creat *Maktab al-Khidamat,* Biroul de Servicii, în anii 1980 în Peshawar, pentru a organiza recrutarea şi trimiterea de voluntari musulmani în Afganistan, pe baza căruia s-a format ulterior primul nucleu al al-Qaeda. După cum remarcă Olivier Roy, Azzam nu era de fapt nici un ideolog în adevăratul sens al cuvântului, nici un teolog sau *ulama.* Orientarea sa era de militant, iar recursul la argumentele teologice era destinat legitimării propriilor idei. De aceea, Azzam nu invoca în mod predominant niciunul dintre curentele ideologice precum salafismul sau wahabismul, ci folosea citate şi intepretări colate într-un mod personal, din toate şcolile de drept islamic. Această abordare, susţinerea unor teze personale prin folosirea arbitrară a diverselor idei sau concepte ale literaturii clasice arabe, se va regăsi după 1990 în abordările majorităţii intelectualilor afiliaţi al-Qaeda şi lui Bin Laden.[1] Deşi a apreciat că Afganistanul luptei împotriva URSS reprezintă un model ideal de purtare a jihadului, Azzam l-a perceput nu ca o frontieră finală, ca o cucerire a unui teritoriu (nu o nouă naţiune islamică este necesară, ci întoarcerea la *Ummah* a tuturor credincioşilor, dincolo de naţiuni şi state), ci ca un teren de pregătire, de instruire a militanţilor musulmani pentru războaiele care vor urma. Pe de altă parte, Azzam a susţinut atacurile teroriste împotriva unor ţinte sovietice în Afganistan, dar le-a evitat şi le-a respins pe cele împotriva unor obiective ruseşti în afara Afganistanului.

---

[1] Olivier Roy, *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*, Columbia University Press, New York, 2004, p. 295

După moartea lui Azzam, Bin Laden a preluat organizaţia acestuia cu sprijinul serviciilor secrete pakistaneze şi a sponsorilor saudiţi (care şi-au menţinut sprijinul pentru acesta numai până în 1998). În anii 1990, după căderea URSS, multe dintre reţelele islamiste create în Afganistan au văzut în eşecul comunismului o confirmare a victoriei Islamului politic, fiind astfel încurajate să se orienteze spre un nou inamic de aceeaşi talie: Statele Unite ale Americii. Al-Qaeda a înrolat în rândurile sale veterani ai războiului din Afganistan, intelectuali dezamăgiţi de politica regimurilor arabe din Maghreb, Fraţi Musulmani opozanţi ai abordărilor moderate ale unora dintre conducătorii mişcării, studenţi wahabiţi expulzaţi sau persecutaţi de casa regală saudită.

Printre veteranii războiului din Afganistan, se aflau în principal egipteni, algerieni şi saudiţi (aproape deloc arabi din Levant, adică sirieni, palestinieni sau libanezi), precum şi voluntari din Asia Centrală. Unii dintre cei întorşi după război în ţările de origine s-au numărat ulterior printre fondatorii unor noi organizaţii islamice, radicale sau fundamentalist-integriste, din Algeria (FIS, GIA), Egipt sau Caşmir[1].

Azzam a generat emuli şi discipoli printre susţinătorii lui Bin Laden. Abu Qatada, un palestinian din Iordania, cu studii juridice în Arabia Saudită, defineşte în 1994 teza noului jihad în *Jihad-al-Ijtihad (Jihadul Interpretării)*: „aceste grupuri şi organizaţii au fost constituite pentru a elimina regimurile răului *(Taghutiyyah)*, eretice *(Kafirah)* din statele apostate *(Bilad al-Riddah)* şi a reînvia guvernarea islamică în vederea unificării naţiunilor sub Califatul Islamic".[2] Adevăratul jihadist nu încearcă să reformeze sau să schimbe guvernările eretice, ci să le anihileze cu totul, el nu se limitează la regiunea proprie, ci doreşte să impună voinţa lui Allah în întreaga lume. Islamul

[1] Olivier Roy, *Globalised Ummah*, pp. 288-289

[2] Ideologii jihadului global sunt prezentaţi în detaliu în Patrick Sookhdeo, *Global Jihad*, pp. 304-315, de unde au fost preluate şi toate citatele din text şi referirile la autorii menţionaţi în acest subcapitol.

trebuie purificat de tradiţie, de versiunile sale populare, trebuie să fie unitar şi total. Al Suri, un jihadist de origine siriană, explică eşecul luptei sfinte prin faptul că fostele organizaţii radicale au mizat pe o organizare centrală, nu au ţinut cont de nevoia conexiunii cu masele şi nu au ştiut să folosească în sprijinul lor autorităţile tribale. Qatada argumentează astfel din punct de vedere teoretic modul de organizare a noului tip de grupare radical-islamică – „francizat", descentralizat, apropiat de mase, lipsit de o structură centrală de conducere, dar împuternicit cu mandatul de a ucide (în cartea *The Call for a Global Islamic Resistance,* publicată în 2005).[1]

Principalul ideolog al al-Qaeda, Ayman al-Zawahiri (lider al grupării al-Jihad din Egipt) este şi cel care creează o ruptură doctrinară atât faţă de salafismul jihadist clasic, cât şi faţă de wahabism. În primul rând, el respinge teza luptei împotriva conducărilor musulmani apostaţi ca prioritate a jihadului, afirmând necesitatea luptei împotriva „inamicului îndepărtat" – Statele Unite ale Americii. În al doilea rând, se îndepărtează de tezele susţinute de Zarqawi şi de tema wahabită a şiismului ca inamic al Islamului, considerând că Occidentul creştin, nu Islamul şiit, este adevăratul adversar. Mai mult, Zawahiri realizează o combinaţie personală între tezele lui Khomeini şi nevoia revoluţiei globale şi scrierile lui Sayyid Qutb. De la Revoluţia iraniană, preia nevoia de a purta „războiul sfânt" pe toate planurile – politic, economic, social –, dar şi recunoaşterea importanţei „războiului imagistic, simbolic" prin folosirea extinsă a mass-mediei ca vehicul de propagare a ideologiei al-Qaeda, pentru a creşte susţinerea sa în rândurile populaţiei arabe. Scrierile lui Zawahiri sunt orientate, de asemenea, spre definirea tacticilor Islamului jihadist, prin susţinerea necesităţii războiului de uzură (similar celui purtat de al-Qaeda în Irak), a luptelor de gherilă în Afganistan şi a terorismului global, precum şi a necesităţii de a sprijini toate organizaţiile sau

[1] Olivier Roy, „Al-Qaida, label ou organisation", *Le Monde Diplomatique,* septembrie 2004

grupările jihadiste din lume, pentru a crea rețele de solidaritate și sprijin logistic care să poată fi activate în susținerea al-Qaeda.[1]

După cum subliniază Bruce Lawrence, chiar dacă jihadismul global se desparte conceptual și practic de temele militantismului islamic așa cum erau acestea conceptualizate de învățați precum al-Banna, Mawdudi sau de concepția conservatorismului wahabit, aceasta nu înseamnă că o comparație între Bin Laden și terorismul european al Brigăzilor Roșii sau al grupărilor de extremă stângă se poate susține. Deși se pot trasa paralele între anarhismul european sau terorismul laic, doctrina al-Qaeda este departe de acestea, reprezentând o viziune mistică, cu o etică proprie, eretică față de Islamul politic dominant, dar nu mai puțin „islamică" decât alte mișcări sau grupări din întreg spectrul de manifestare a diferitelor moduri contemporane de interpretare a textelor sfinte.[2]

Diferențierea propusă în cadrul acestei lucrări, între jihadismul național-ist și jihadismul global, între Frații Musulmani și al-Qaeda explică pozițiile aparent contradictorii ale unor neosalafiști contemporani, precum Qaradawi sau Tariq Ramadan, care, deși condamnă terorismul împotriva Occidentului, a musulmanilor sau încercările de Revoluție Islamică, susțin cauza palestiniană și invocă necesitatea jihadului ca război sfânt împotriva Israelului. Deloc contradictorii, deși dificil poate de înțeles de intelectualii occidentali, ei aleg să se plaseze în mod explicit în tabăra jihadismului național-ist și contra jihadismului globalizant și acultural pe care îl susține al-Qaeda.

Tema jihadismului și a radicalismului islamic a evoluat foarte mult pe parcursul secolului XX, multe din tezele și ideologiile inițiale fiind astăzi dificil de înțeles într-o lectură postmodernă, așa cum este cea propusă de al-Qaeda. Discursul teroriștilor nu mai reprezintă un efort de interpretare a rolului Islamului în lume sau a raportului

[1] Patrick Sookhdeo, *Global Jihad,* pp. 300-301

[2] Bruce Lawrence, *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden,* Verso, Londra, 2005, p. XX

dintre stat şi societate, dintre putere şi religie, ci se orientează spre crearea de simboluri cu rol de mobilizare a maselor, într-o formă „telenovelistică", de consum, care „vinde" ştiinţa *hadith* promovată de *ulama* drept o formulă de recurs la criteriul autorităţii şi de „vulgarizare" a Islamului, pentru a-l face inteligibil, pentru a-l reîntoarce, într-o formă nouă, anistorică, transnaţională, transsectară, la rădăcinile de clan, trib, familie, ale islamului popular, tradiţional. Discursul radical devine astfel un nou discurs concurent, cu o cotă majoră de piaţă, suprapus celor două discursuri ale islamului politic, mult anterioare acestuia – islamul conservator, fundamentalist şi islamul liberal, al renaşterii, interpretării şi modernizării.

II.4. Islamul liberal şi reformismul religios: între *islah, ijtihad* şi ideologiile europene

> Within what one calls religions – Judaism, Christianity, Islam, or other religions – there are tensions, heterogeneity, disruptive volcanos, sometimes texts, especially those of the prophets, which cannot be reduced to a corpus, or a system. I want to keep the right to read these texts in a way which has to be constantly reinvented.
>
> JACQUES DERRIDA

Termenul de „islam liberal" este împrumutat din cartea lui Leonard Binder[1], *Islamic Liberalism,* pentru a reuni acele curente ideologice ale Islamului politic care au în centru nevoia de interpretare a Coranului, respingerea fundamentalismului şi a conservatorismului, supoziţia că Islamul trebuie adaptat modernităţii pentru a putea supravieţui ca sistem politic, social sau etic şi încrederea în progres, ştiinţă, raţiune, dar şi în necesitatea ca preluarea unor concepte

[1] Leonard Binder, *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988

şi teorii politice occidentale să se înscrie în codul axiologic al Islamului „interpretat". Aşa cum subliniază Binder:

> Pentru liberalii de factură islamică, limbajul Coranului este corelat cu esenţa revelaţiei, dar conţinutul şi semnificaţia revelaţiei nu sunt esenţial verbale. Din moment ce cuvintele Coranului nu epuizează semnificaţia revelaţiei, este nevoie de un efort în a înţelege partea ce are la bază cuvintele sau partea care se află dincolo de ele, căutând elementele reprezentate sau revelate prin limbaj. Discursul raţional în islam caută să aducă practica în acord cu anumite norme ale revelaţiei, istoriei, raţiunii sau exegezei, în timp ce noţiunea liberală a discursului raţional vizează în principal acordul bazat pe buna credinţă.[1]

Termenul „liberal" nu se referă la tradiţiile liberalismului european, ci la două aspecte convergente: pe de o parte, ideile umaniste şi susţinerea valorilor axate pe binele individual ca bază a reinterpretării Islamului politic tradiţional; pe de alta, acceptarea supremaţiei raţiunii în şi prin islam. De aceea, comparaţiile între islamul liberal şi liberalismul european nu sunt de natură să aducă plus valoare, fiind vorba despre două curente politice şi ideologice complet diferite. Pentru că islamul liberal este definit prin opoziţie faţă de ideologiile anterior prezentate – islamul fundamentalist şi islamul radical –, capitolul va reuni criticile acestora şi tezele propuse de o gamă largă de învăţaţi, ziarişti, activişti şi predicatori, ale căror surse conceptuale variază – de la încorporarea unor idei naţionaliste[2], la susţinerea democraţiei şi a drepturilor omului, la progresism şi marxism, idei ale stângii arabe, până la forme de escatologie politică reformistă.

---

[1] Binder, *op. cit.*, p. 5

[2] Laura Sitaru în *Gândirea Politică Arabă* defineşte scriitorii secolului XIX nu ca liberali, nici ca progresişti sau reformişti, ci sub sintagma „naţionalismul islamic" pornind de la obiectivul lor de recreare a „naţiunii/comunităţii musulmane". Este o interpretare pe care am evitat-o deoarece Islamul politic, fie acesta revivalist, fundamentalist sau radical rejectează tezele naţionalismului arab sau panarabismului ca „invenţii occidentale" aparţinând unei tradiţii seculariste străine Islamului.

Conform tradiţiei islamice, afirmă Shireen Hunter[1], în fiecare secol Allah va trimite un lider *(mujaddid)* comunităţii musulmane pentru a îi reînnoi credinţa printr-un proces numit *tajdid* (reînnoire). Un concept conectat acestuia este cel de *Islah,* reformă în sensul eliminării tuturor factorilor exogeni care, în timp, au afectat tradiţia islamică şi au influenţat în mod negativ comunitatea musulmană în practica şi ritualurile sale religioase, în valorile sale, în moralitatea şi etica sa religioasă. Nu trebuie omis faptul că acest curent extins al „reînnoirii" a fost aplicat şi înţeles în mod diferit de-a lungul istoriei islamice: de la respingerea dominaţiei necredincioşilor şi reîntoarcerea la „imitaţia" vieţii Profetului la eliminarea misticismului sau a tradiţiilor locale şi purificarea Islamului Cărţii, la reforma Islamului politic pentru a-l adapta valorilor modernităţii sau la rejectarea modernităţii ca „impură", ca formă de pervertire a adevăratei credinţe. Din această tradiţie a *Islah* se revendică şi Taymiyya, şi Ibn Wahhabi, şi salafismul lui al-Banna sau Qutb.

Dar, din acelaşi *Islah,* în secolul XIX, au apărut teologi, intelectuali sau activişti islamici care au propus crearea unei sinteze între islam şi modernitate, între islam şi liberalism, înţeles ca valoare umană universală (şi mai puţin, în acea perioadă, ca doctrină politică în sensul contemporan al termenului). În termenii folosiţi de Nelly Lahoud: „o nouă mişcare intelectuală în lumea arabă a fost caracterizată de reînnoirea *(tajdid)* islamului, ca răspuns la schimbările sociopolitice şi tehnologice emergente. Această *tajdid* a servit ca platformă intelectuală pentru *salafiyya* şi s-a dezvoltat în principal sub influenţa, în ordine cronologică, a lui Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, şi Rashid Rida".[2]

Principalele obiective ale reformiştilor liberali din secolul al XIX-lea se pot sintetiza pe următoarele coordonate:

---

[1] Shireen Hunter (editor), *Reformist Voices in Islam Mediating Islam and Modernity*, M.E. Sharpe, 2009, p. 4

[2] Nelly Lahoud, *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries,* Routledge Curzon, Londra, 2005, p. 16

1. Reîntoarcerea la sursele fundamentale ale islamului, Coranul şi *Sunna,* şi respingerea „tradiţiilor" inventate secole mai târziu ca fiind islamice;
2. Refacerea credinţei şi moralităţii în comunităţile musulmane;
3. Revitalizarea politică, economică şi intelectuală a lumii arabe, privite ca „înapoiate" şi tributare unor practici sociale de Ev Mediu;
4. Consolidarea comunităţii credincioşilor (*Ummah*) şi apărarea sa împotriva inamicilor externi şi interni;
5. Asigurarea, prin reformă, a faptului că islamul va rămâne întotdeauna relevant pentru viaţa de zi cu zi a musulmanilor, în toate dimensiunile sale.[1]

Impactul acestor idei a fost extraordinar de întins în spaţiul arab şi nu numai, iar revista înfiinţată de Muhammad Abduh şi Rashid Rida pentru a susţine ideile lui al-Afghani, *Al Manar (Farul)*, a devenit o adevărată platformă-program a intelectualilor musulmani din întreaga lume, ea constituind un reper pentru teoriile reformiste ale secolului XX.

Acestei prime generaţii de reformişti i-a urmat un alt val de intelectuali, teologi şi activişti de la începutul secolului XX şi până în anii 1980–1990, care reprezintă un nou curent definit mai puţin prin raportarea la ideea de progres şi umanitate în Islam, ci mai curând prin tema raporturilor religie–stat, combaterea curentelor seculariste şi a marxismului, argumentarea modului în care democraţia poate fi concepută sau proiectată în cadrul tradiţiei islamice şi avansarea unor proiecte sau programe de reformă politică, socială şi economică. Acestuia îi aparţin al-Raziq în Egipt, Muhammad Iqbal în India sau Ali Shariati în Iran. Adepţii lor au dezvoltat teoriile acestora într-o pleiadă de teme, nuanţe ideologice, interpretări, cărora le corespund figuri proeminente ale universităţilor din ţările Maghrebului, Orientului Mijlociu sau Asiei de Sud, astfel încât este

[1] Shireen Hunter, *op. cit.*, pp. 10-15

dificilă fie şi numai evocarea exhaustivă a tuturor reformiştilor şi islamiştilor liberali din secolul XX.

În fine, un al treilea val al islamului liberal marchează schimbarea discursului după sfârşitul Războiului Rece şi tranziţia spre formularea Islamului politic ca efect al globalizării, dar şi ca răspuns la globalizare, ca formă de identificare a sinelui individual şi colectiv într-o lume a deconstrucţiei postmoderne a discursului politic. Profilul noilor islamişti liberali este foarte divers – de la creatorii unor curente politice precum Qaradawi, învăţatul „transnaţional", la liberali raţionalişti precum Bassam Tibi, de la apărători ai drepturilor omului – Khaled el Fadl şi Mohammed Charfi –, la adepţi ai structuralismului ca Mohammed Arkoun şi neofundamentalişti convertiţi la democraţie, precum Tariq Ramadan sau Rachid Ghannouchi. Acestora li se adaugă vocile unor analişti şi intelectuali musulmani, născuţi sau crescuţi în SUA şi Europa, precum Ismail al-Faruqi, Seyyed Hossein Nasr, Fazlur Rahman Malik, Louay M. Safi, Amina Wadud etc. Islamul global sau globalizarea islamului vor fi tratate într-un capitol separat, ca evoluţie a fenomenului, în vreme ce, în acest capitol, vom menţiona câteva dintre cele mai cunoscute voci contemporane ale islamului liberal.

II.4.1. Liberalismul secolului al XIX-lea: Antiimperialism, scripturalism şi interpretare

Din punct de vedere istoric, cucerirea Egiptului de Napoleon Bonaparte, a Indiei de Imperiul Britanic şi înfrângerea Iranului în războaiele cu Rusia ţaristă, precum şi conflictul Imperiului Otoman cu puterile europene au fost evenimentele care au marcat începutul modernităţii în lumea musulmană în secolele XVIII–XIX. Această perioadă coincide cu introducerea în Imperiul Otoman, în Iran, India sau Egipt a unor noi curricule educaţionale: studiul armatelor europene şi cursuri de instruire militară destinate consolidării capacităţilor armate ale lumii musulmane, continuate cu studii politice,

administrative, de drept care au preluat o gamă largă de programe din sistemele europene de educaţie. Mai mult, sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX consacră o creştere exponenţială a publicaţiilor scrise, cu diferite orientări politice, care au contribuit în mod esenţial la mai larga circulaţie a ideilor în spaţiul lumii musulmane.

După cum remarcă Shireen Hunter, au existat trei mari reacţii la modernizarea politică şi socială din acea perioadă. Prima reacţie a fost îmbrăţişarea totală a conceptelor occidentale şi convingerea elitelor arabe educate în Occident că islamul aşa cum este practicat şi implementat în drept şi educaţie constituie principala sursă a declinului lumii arabe. Al doilea curent a fost cel al respingerii, promovat de *ulama* şi instituţiile religioase, care au văzut în modernizare o formă de subjugare spirituală a Islamului, o nouă colonizare şi un atentat la sistemul islamic de valori, iar declinul statelor musulmane a fost pus pe seama declinului religiozităţii şi a recursului la Coran în rândul populaţiei. A treia reacţie a fost cea a sintezei necesare între islam şi progres, a restaurării islamului pierdut, a spiritului raţional şi a reînterpretării întregii axiologii coranice în sensul unei adaptări la modernitate.[1]

Reintepretarea Coranului porneşte de la principiul că multe dintre învăţăturile promovate de *ulama* sunt bazate pe consens şi analogie, nu pe adevărul revelaţiei, deci de fapt sunt create şi perpetuate din perioada Evului Mediu de oameni, prin oameni, nu prin voinţa lui Allah. De aceea, oamenii le pot schimba, iar fiecare nouă generaţie de musulmani este datoare să recitească şi să reinterpreteze Coranul astfel încât să-l poată înţelege şi aplica prin prisma evoluţiilor istorice şi sociale curente. Islamul tradiţional a eşuat în menţinerea unor teze vechi, depăşite, osificate, care i-au afectat în sens negativ întreaga evoluţie. Aşa cum afirma Muhammad Iqbal, poetul considerat de mulţi părintele intelectual al Pakistanului, „în timp ce oamenii se mişcă, legea rămâne staţionară"[2].

---

[1] Shireen Hunter, *op. cit.*, pp. 20-25

[2] Charles Kurzman, *Modernist Islam, 1840–1940 A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 42

Mişcarea reformistă a secolului al XIX-lea a cunoscut o fenomenală extindere în întreg spaţiul islamic, reunind o pleiadă de intelectuali care s-au susţinut şi promovat reciproc: de la Jamal al-Din al-Afghani, activist politic iranian, la Muhammad Abduh, un şeic egiptean, un imigrant sirian, Rashid Rida, intelectuali precum Ahmad Lutfi as-Sayyid, Taha Husayn, Abd al-Qadir al-Maghribi, sau emirul Shakib Arslan. În Maghreb, Ben Badis înfiinţează Asociaţia Ulama Algeriene în 1931, iar Abdallah ibn Idris as-Sanusi şi Abu Shu'ayb ad-Dukkali răspândesc ideile lui Adbuh în Maroc. În India, apare un curent reformist independent, prin Sayyid Ahmad Khan (1817–1998), care înfiinţează Colegiul Anglo-Oriental de la Aligarh, dar are şi o serie de dispute intelectuale cu al-Afghani (care condamnă materialismul acestuia ca inspirat de Occident şi contrar Islamului). Lor li se alătură Muhammad Iqbal, poet şi intelectual care încearcă să reinterpreteze toate doctrinele şi normele legislative musulmane şi chiar să creeze o filosofie politică egalitaristă.[1]

Jamal al-Din al-Afghani (1838–1897) a fost un personaj complex, profesor, activist politic, predicator şi consilier al liderilor lumii arabe. Născut în Iran şi crescut ca un musulman şiit, el a pretins că este sunnit din Afganistan (de unde denumirea de al-Afghani) pentru a putea câştiga aderenţi în rândul majorităţii sunnite. Principala temă a scrierilor sale a fost nevoia unităţii musulmane în lupta împotriva puterilor colonizatoare. Al-Afghani era preocupat mai puţin de generarea unui nou corpus religios, cât de crearea unui activism social şi politic care să îndepărteze comunitatea islamică de „tirania morţilor" şi a unei religii „decedate", bazate pe o transmitere limitată a tradiţiei islamice, pentru a putea să aducă din nou cunoaşterea şi conştiinţa în rândul maselor şi a elitelor. Mulţi s-au întrebat dacă, pentru el, islamul a fost un scop în sine sau un mijloc de mobilizare împotriva imperialismului colonialist.[2]

---

[1] Carl W. Ernst, *Following Muhammad. Rethinking Islam in the Contemporary World*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London, 2003

[2] Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din „al-Afghani"*, University of California Press, Berkeley, 1968

Ca agent politic, al-Afghani a călătorit din Imperiul Otoman în India, Egipt, Sudan şi Afganistan, astfel încât scrierile sale au ajuns foarte cunoscute şi au câştigat un număr mare de adepţi în întreaga lume musulmană. De aceea, a fost definit de unii autori drept fondatorul „panislamismului".[1] Celebru, dar adesea misterios, cu o indiscutabilă charismă, al-Afghani rămâne un personaj admirat şi contestat în Islam: unii îl consideră şarlatan, alţii revoluţionar, iar alţii cred că scrierile sale trebuie analizate ca sursă fundamentală a modernizării islamului contemporan[2]. Personalitate ascunsă, al-Afghani pretindea în Maghreb că este sunnit afgan, iar în Afganistan şi India că este de origine din Istanbul şi se autointitula Sayyed „Rūmī" sau „Estanbolī". A fost considerat de britanici agent al serviciilor secrete ruse în Afganistan şi apoi în India, iar de lideri ai lumii arabe, agent al britanicilor, deoarece fusese apropiat de unii adepţi ai anticolonialismului din Londra (Wilfred Blunt) şi chiar chemat, la un moment dat, ca mediator în echipa britanică pentru negocieri privind o retragere parţială din Egipt.

Şi-a promovat ideile în multe capitale europene (Paris, Londra, München) şi a reuşit ceea ce puţini puteau în epocă – să mobilizeze masele în revolte şi boicoturi populare ale politicilor promovate de autocraţii prooccidentali din acea perioadă.

Temele principale ale scrierilor sale se referă la pericolul ofensivei militare europene, la nevoia de a crea o unitate naţională arabă şi la introducerea constituţionalismului, ca sursă de prevenire a regimurilor autoritare şi arbitrare în lumea musulmană. Principalele surse ale declinului islamului, considera al-Afghani, sunt imperialismul european (fiind acuzat că a instigat şi participat la mai multe revolte împotriva autorităţilor coloniale britanice), guvernările autocratice corupte din lumea musulmană şi instituţiile religioase *(ulama)* conservatoare şi retrograde. Cu referire la teoria sa politică, Esposito

[1] *Idem, ibidem*

[2] Carl Brown, *Religion and State*, p. 107

consideră că „fiind formulată ca răspuns la Europa şi criteriile acesteia privind modernitatea, sună foarte mult ca un islam „protestant"[1]. Afghani considera că, asemenea lui Martin Luther în tradiţia creştină, islamul are nevoie de o reformă, aceasta fiind o temă care revine obsesiv în scrierile sale. Sursa gloriei islamice din perioada califatelor era bazată pe faptul că atunci religia acţiona ca o sursă de progres, de schimbare şi adaptare, de promovare a raţiunii, artelor şi ştiinţei, precum şi a unei etici sociale în jurul căreia se construia unitatea comunităţii musulmane.

În mai 1883, la Paris, ca răspuns la criticile lui Ernst Renan care vedea în islam o religie înapoiată, obscură, ce respinge principiile Iluminismului[2], al-Afghani atrage atenţia că ştiinţa şi filosofia antică au venit în Europa prin intermediul învăţaţilor arabi şi că acestea nu sunt străine, ci intim legate de istoria islamului. Revenirea la gloria pierdută nu poate fi realizată prin respingerea Occidentului şi a tot ceea ce este occidental – teza fundamentaliştilor –, ci prin angajarea în cooperare, dar şi confruntare cu Occidentul. Dacă acesta din urmă a subjugat comunităţile musulmane, islamul trebuie să înveţe de la el, atât naţional, cât şi transnaţional, să identifice sursele puterii sale, pentru a putea riposta şi a recâştiga libertatea pierdută a coloniilor.

Tot la Paris, alături de adeptul său, Muhammad Abduh, al-Afghani lansează o publicaţie săptămânală *Al-Urwah Al-Wuthqa*. Aici, al-Afghani susţine în mod extins, pentru prima oară, idealul panislamismului şi nevoia politică de a sprijini Imperiul Otoman, care ar avea astfel capacitatea de a realiza mitul unei *Ummah* întregite. Unitatea lumii musulmane se poate construi prin revenirea la un calif care să includă atât şiiţii, cât şi sunniţii, să depăşească diviziunile sectare şi să se bazeze pe încorporarea unor practici şi mecanisme

[1] John L. Esposito, *The Islamic Threat, Myth or Reality*, Oxford University Press, New York, 1995, p. 56

[2] Textul integral al „Answer to Renan" compus de al-Afghani cu sprijinul lui Muhammad Abduh este publicat în Charles Kurzman, *Modernist Islam, 1840–1940 A Sourcebook*, pp. 103-110

politice occidentale care să-i asigure reprezentativitatea şi legitimitatea în faţa poporului – parlamentarism şi constituţionalism. Califatul se poate organiza sub conducerea sultanului Imperiului Otoman, iar *ulama,* atât şiite, cât şi sunnite, trebuie să-l sprijine. Unitatea religioasă este mai importantă decât unitatea naţională sau cea lingvistică, pentru că religia este acea categorie a spiritului care uneşte masele, le conferă încredere şi le poate mobiliza în apărarea unui ideal comun.

Ideile sale sunt preluate şi susţinute şi în articolele pe care le publică la Londra, în 1891–1892, în ziarul *Qanun,* condus de iranianul modernist Malkum Khan. Într-un articol publicat în Marea Britanie (tradus de Nikki Keddie, „The True Reason for Man's Happiness"), al-Afghani aplică clasicele categorii filosofice din lucrările lui Averroes pentru a formula o chemare la patriotism, libertate, credinţă şi opoziţia faţă de conducătorii autocraţi, iar într-un articol din 1879 („Despotic Government"), sugerează necesitatea instituirii unui sistem constituţional modern, chiar a unui guvern republican, pentru a lupta împotriva dictaturilor. Într-un alt articol, intitulat „Înţelepciunea Orientului" („Hakim al-Sharq"), al-Afghani susţine că înapoierea Orientului e cauzată de fanatismul religios şi de tiranie şi consideră că dezvoltarea unor partide naţionale luminate poate combate declinul lumii musulmane; în acelaşi articol, în mod singular, al-Afghani cere mai multe drepturi pentru femei în Islam deoarece mamele sunt primele responsabile de educaţia copiilor.

Instruit în normele şi dreptul islamic în şcolile şiite de la Najaf şi Karbala, cu studii ştiinţifice în India şi cu o cunoaştere aprofundată a filosofiei lui Avicenna (Ibn Sina), al-Afghani credea cu tărie şi, într-un anume sens, chiar întrupa idealul clasic al cunoaşterii universaliste, renascentiste, ceea ce i-a permis să dezvolte un sistem propriu de gândire extrem de original pentru acea epocă. Adept al teoriilor şcolii *Muta'azilite,* care susţinea prevalenţa raţiunii în interpretarea religiei, gândirea sa a fost influenţată de curentul Shaikhismului

şiit, care considera că există un al „patrulea pilon" în islam, bazat pe nevoia lumii de a avea un ideal filosofic al „omului perfect". Într-un discurs public la Istanbul, unde a fost apropiat de adepţii reformismului otoman *(Tanzimat)*, al-Afghani vorbeşte de sursele filosofice ale Revelaţiei divine şi recuză intepretarea clasică a Coranului ca o „creaţie umană". Obligat să părăsească Istanbulul, este susţinut de guvernul Egiptului şi predică în cafenelele din Cairo introducerea studiului filosofiei arabe în şcolile religioase islamice.

Intrând în conflict cu *ulama* tradiţionalişti, atât la Mecca, cât şi la Bagdad, Cairo sau Istanbul, al-Afghani afirma: „Am trăit în Occident, am văzut Islamul, dar niciodată nu am văzut vreun musulman. Am trăit în Est, am văzut musulmanii, dar niciodată nu am văzut Islamul"[1]. Al-Afghani este şi unul dintre cei mai cunoscuţi adepţi ai *taqiyya* – disimularea – ca temă centrală a şiismului, datorată persecuţiilor religioase ale acestei secte de către sunniţi: în opinia sa, numai o elită intelectuală poate înţelege adevărul raţional al religiei, de aceea educaţia maselor trebuie să se realizeze pornind de la intepretarea literală a Coranului, la nivelul de înţelegere al omului simplu, treptat, ajungând la nivelurile superioare ale cunoaşterii; disimularea are un rol în promovarea unui sistem adecvat de educaţie, prin convingere şi nu prin impunere (tema este extins dezvoltată în filosofia „dublului adevăr" a lui Averroes). De aici şi relatările foarte diferite asupra învăţăturilor predicate de al-Afghani: unii susţineau că este un om profund religios, alţii că este antireligios, chiar ateu. Tot de aici, faptul că în prezent, al-Afghani este cu egală fervoare invocat în susţinerea celor mai diverse curente şi ideologii arabe: de la naţionaliştii seculari (care se referă la scrierile lui din India, unde a predicat teme ale unităţii naţionale şi mai puţin referitoare la islam, şi la faptul că a înfiinţat Steaua Estului, Loja Masonică Arabă din Egipt), la salafişti (care invocă predicile din Cairo şi Istanbul legate de reintepretarea religiei), la liberali şi

[1] Relatările şi biografia sa sunt preluate din Nikki Keddie, *op. cit.*, şi din articolul referitor la al-Afghani din *Encyclopedia Iranica*, www.iranica.com

adepți ai democrației (care pun accentul pe importanța constituționalismului în scrierile lui al-Afghani și pe perioada în care s-a alăturat Tanzimatului).

Ideile lui al-Afghani au fost propagate în Egipt și, ulterior, în întreg spațiul musulman de principalul său discipol, Șeicul Muhammad Abduh (1849–1905) și de studentul său sirian Rashid Rida (1865–1935). Muhammad Abduh, instruit la Universitatea Al-Azhar și devenit mai târziu, cu sprijinul Marii Britanii, Marele Muftiu al Egiptului, reprezintă viziunea reformatoare a unui *ulama* care, prin criticile aduse intepretării prin *hadith* a Coranului, a creat o adevărată școală de gândire islamică, cu efecte asupra doctrinelor promovate de învățații musulmani până în prezent. Abduh susține că este necesară respingerea practicilor vechi ale școlilor de drept islamic, bazate pe *taqlid* (imitație) și *ijma* (consens), pentru a reveni la islamul deschis interpretărilor *(ijtihad),* accesibile fiecărui individ care posedă cunoștințele necesare și este adaptat condițiilor politice și sociale în care trăiește acesta. Ideea principală a lui Abduh este că Revelația trebuie să se supună rațiunii și să-i ofere acesteia legitimitatea divină, dar, fiind imperfectă și interpretabilă, să fie adaptată permanent evoluției științelor și filosofiei: „Musulmanii au fost de acord că, deși religia ne poate revela anumite lucruri care depășesc capacitatea noastră de înțelegere, nu ne poate învăța nimic care contrazice logica noastră"[1].

Despărțindu-se de ideile anticolonialiste ale lui al-Afghani, Abduh propune o teorie politică orientată nu spre lupta împotriva Occidentului, ci spre reforma internă în Islam și își promovează tezele printr-o serie de *fatwe* emise ca Muftiu al Egiptului și conducător al Al-Azhar, destinate reinterpretării Coranului și *Sunna,* precum și prin celebrul *Tafsir al-Manar (Interpretarea Coranului),* publicată în revista *Al-Manar,* coordonată de Abduh și Rashid Rida. *Tafsir al-Manar* reprezintă prima exegeză științifică a Coranului

[1] Citat în Charles Kurzman, *Modernist Islam*, p. 51

care acoperă întregul text al cărţii, având o dimensiune impresionantă (12 volume). [1]

Abduh a fost un susţinător al modernizării educaţiei, ca fundament al progresului şi prosperităţii Islamului, şi al introducerii studiului ştiinţelor moderne şi logicii ca discipline obligatorii, apreciind că filosofii arabi au fost cei care au afirmat că, numai prin acestea, Islamul şi Revelaţia pot fi apărate împotriva altor doctrine. Abduh susţinea că:

> Nu există nicio religie fără stat, niciun stat fără autoritate, nicio autoritate fără putere şi nicio putere fără bunăstare. Statul nu are în posesie comerţul sau industria. Bunăstarea statului reprezintă bunăstarea oamenilor şi acest lucru nu este posibil fără răspândirea cunoştinţelor în rândul lor, astfel încât ei să identifice modalităţile de obţinere a bunăstării.[2]

Unii teologi au considerat că abordarea *tafsir* promovată de Abduh prezintă multe similitudini cu scolastica creştină, datorită susţinerii complementarităţii dintre religie, raţiune şi filosofie. Pe de altă parte, unele dintre interpretările sale asupra Coranului pot fi considerate, deşi apărute la sfârşitul secolului XIX, ca „revoluţionare" chiar şi comparativ cu tezele şi adaptările teologice ale catolicismului din acea perioadă: explicarea compatibilităţii dintre teoria evoluţionistă darwinistă şi povestea Genezei din Coran; ideea că Islamul merge, ca şi raţiunea, pe principiul cauzalităţii, iar dimensiunea miraculosului este limitată (Abduh fiind sceptic în ceea ce priveşte miracolele realizate de sfinţi).

---

[1] Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao şi Kosugi Yasushi, *Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, transformation, communication*, Routledge, New York, 2006. Volumul, din care au fost preluate majoritatea citatelor din textele lui Abduh şi Rida, reprezintă un extraordinar elogiu adus *Manarismului* şi influenţei publicaţiei *Al-Manar* în comunităţile musulmane din întreaga lume. Trebuie menţionat că şi astăzi există site-uri şi bloguri dedicate Renaşterii musulmane, care citează frecvent din scrierile acestor autori şi din *Al-Manar*.

[2] Citat în Kurzman *Modernist Islam*, p. 53

În cea mai importantă dintre lucrările sale, *Risalat al-Tawhid (Teologia Unității),* Abduh a subliniat diferența dintre principii, doctrine și cultul islamului *(ibadat)* și învățăturile islamice despre relații sociale, obiceiuri și norme ale echității *(mu'amalat).* Cultul islamic este transmis de predecesori, de însoțitorii lui Muhammad *(al-Salaf al-Salih)* pe baza unor doctrine simple: credința în Allah, monoteismul *(tawhid* – unitate, *risala* – revelația, teologia), și se bazează pe judecată și responsabilitate morală. Legile sociale, obiceiurile, moravurile nu sunt sacre și imuabile, ci reprezintă aplicarea principiilor gândirii islamice într-un anumit context cultural și istoric. De aceea, *mu'amalat* trebuie să fie subiect al rațiunii și nu al acceptării și imitației, să fie adaptat eticii moderne, astfel încât regulile și normele *(fiqh)* școlilor de drept islamic care reglementează aceste domenii ar putea să nu fie valabile în orice context, ci, dimpotrivă, să trebuiască schimbate. Religia este știința sufletului, iar islamul este religia universală care oferă, dincolo de rațiune și știință, explicația pentru inexplicabil, pentru contradicțiile și evoluțiile lumii care nu pot fi înțelese doar prin studiul naturii umane.[1]

În teoria politică promovată de Muhammad Abduh, rațiunea și Revelația sunt convergente asupra faptului că buna guvernare trebuie să se bazeze pe justiție și securitate. Trebuie să existe reguli clare și fixe pe baza cărora conducătorii să fie trași la răspundere. Abduh respinge *fitna* – ruptură – susținând că niciun autocrat nu trebuie sprijinit pentru a evita anarhia, ci trebuie judecat și făcut răspunzător pentru faptele sale față de obiectivul final al binelui și prosperității comunității. Dictaturile sunt deci, deopotrivă, nonraționale și nonislamice.

Deschizând poarta interpretării *(ijtihad),* Abduh nu a creat o nouă școală de gândire, nici nu a revoluționat interpretarea Coranului, dar a permis celor care l-au urmat să elibereze islamul ca discurs social și politic de monopolul exercitat până atunci de *ulama,* contribuind astfel, în mod determinant, la faptul că, de-a lungul secolului XX,

[1] Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley, 1966

intelectuali, profesori sau ziarişti musulmani au putut invoca, interpreta, critica sau explica diferite proiecte şi teorii politice în numele islamului. O altă abordare novatoare a lui Abduh a fost orientarea spre realizarea unităţii şi convergenţei între religie şi societate, care îl separa de acele *ulama* adepte ale unităţii dintre religie şi stat şi elibera, indirect, structurile politice de obligaţia de a se conforma doctrinei statului islamic.[1]

Rashid Rida (1865–1935) a fost un învăţat sirian sunnit stabilit în Egipt, care a preluat şi răspândit prin revista *Al-Manar* învăţăturile lui al-Afghani şi Abduh în multe ţări arabe. Titlul revistei *Al-Manar* era luat după *hadith*-ul care spune „El (Profetul Muhammad) a spus că există jaloane, etape în islam, după cum există şi o lumină, asemenea unui far care luminează drumul"[2]. *Al-Manar* (*Farul*) va marca în mod cert foarte multe generaţii de intelectuali revivalişti, salafişti şi naţionalişti şi se va impune ca o revistă de filosofie, religie şi civilizaţie pe parcursul a patru decenii de existenţă – o rezistenţă formidabilă, ţinând cont de instabilitatea politică şi de resursele reduse de comunicare ale *ulama* şi ale profesorilor din acea perioadă. Spre deosebire de al-Afghani şi de Abduh, Rashid Rida nu a fost nici un activist politic, nici un învăţat cu autoritate majoră în Islam, ci s-a remarcat ca ziarist, cu priză redusă la publicul larg, contestat adesea de elitele vremii, dar care este considerat în prezent ca un vizionar în multe aspecte ale evoluţiei Islamului politic contemporan. Amestec de conservatorism şi revivalism, scrierile sale pornesc de la nevoia de a scăpa de tirania *ulama* şi a conducătorilor care fac referiri la trecutul glorios al musulmanilor pentru a ascunde eşecurile prezente:

> Iisus, pace asupra lui, a spus: „După roadele lor îi veţi cunoaşte" [„Au doară culeg oamenii struguri din spini sau smochine din mărăcini?" (Matei 7:16)]. Testul pentru aceia care cheamă la reînnoire şi

[1] H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1947
[2] Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao şi Kosugi Yasushi, *Intellectuals in the Modern Islamic World*, p. 19

reformă constă în analizarea mesajului lor: încurajează ei dobândirea puterii prin virtute şi cunoaştere; oferă ei consilierea corespunzătoare naţiunii din care fac parte, îi respectă idealurile şi contribuie la revitalizarea realizărilor sale? Dacă da, atunci aceştia sunt adevăraţi mesageri ai reformei. Dar dacă ei promovează idei delirante care nu au nicio legătură cu dezvoltarea, sau nu au alt scop decât înşelarea tinerilor nevinovaţi privind istoria lor, susţinând că aceştia sunt descendenţii unei naţiuni fără un trecut virtuos sau ai unei civilizaţii deosebite, atunci ei sunt, fără îndoială, conspiratori aflaţi în mijlocul nostru. Probabil un inamic care îşi declară intenţiile este mai puţin periculos decât purtătorul unor asemenea intenţii otrăvite, pentru o naţiune aflată în căutarea caritătii şi înţelegerii.[1]

Rashid Rida şi-a intitulat tezele politice ca „partidul moderat al reformei islamice" *(hizb al-islah al-islami al-muttadil)*. Moderaţia presupunea, în opinia sa, un echilibru între extremele acelui timp, ambele extreme ale imitaţiei (*taqlid*): la una din extreme se află *mutafarnij* „francofonizatorii" în traducere liberă, adică „occidentalizatorii", la cealaltă, tradiţionaliştii conservatori („imitatorii" Coranului şi *Sunna)*. Rida argumentează necesitatea *ijtihad* şi a menţinerii unei *Sharia* imuabile, dar şi a schimbării normelor *(fiqh)* care vizează aplicarea acesteia în dreptul civil, penal, în problemele societăţii, prin demersul socratic al unui dialog imaginar, publicat în *Al-Manar,* între un învăţat bătrân şi conservator şi un reformist tânăr *(Muhawarat al-Muslih wa al-Muqallid* –, Dialogurile dintre Reformator şi Imitator, apărute la sfârşitul anului 1900). Astfel, reformatorul invocat în dialog susţine faptul că tot ceea ce înseamnă şcoli de drept în Islam sunt bazate pe imitaţie şi pe perpetuarea unor practici şi tradiţii depăşite, care ar trebui schimbate astfel încât să asigure o justiţie modernă, egalitatea în drepturi a cetăţenilor şi o societate a consensului spiritual în jurul valorilor fundamentale ale

[1] Mohammed Haddad, „The Manarists and Modernism. An Attempt to Fuse Religion and Society", în Stephane A. Dudoignon, Komatsu Hisao şi Kosugi Yasushi, *op. cit.*, p. 71

islamului originar (credinţă, protecţia vieţii, onoarei şi proprietăţii). Imitaţia *(taqlid)* este responsabilă pentru divizarea islamului în secte, confrerii şi şcoli de gândire şi este deci împotriva esenţei înseşi a religiei musulmane *(tawhid* – unitatea).

Deşi susţinător al modernizării politice şi sociale, Rida este însă şi un adept al unora dintre practicile conservatoare ale vremii, *Al-Manar* publicând o serie de critici ale acestuia la adresa celor care vor să renunţe la vestimentaţia tipic musulmană sau să sprijine eliminarea vălului din portul femeilor (criticile apărute în primele decenii ale secolului XX sunt cunoscute sub numele de „disputa turbanului").[1]

Principalul obiectiv politic al lui Rashid Rida este renaşterea Islamului şi a naţiunii islamice, pe care o concepe explicit ca o renaştere similară celei din Japonia – pornind de la capacităţile, cultura şi resursele proprii, cu anumite împrumuturi occidentale, dar fundamental islamică, o renaştere prin care societatea musulmană să-şi promoveze propriile obiective politice (independenţă) şi economice (dezvoltare industrială, producţie proprie a bunurilor destinate consumului).[2]

Într-o serie de articole publicate în 1907 şi intitulate „Beneficiile şi problemele europenilor în Orient", Rida listează trei mari „importuri" europene care pot sprijini renaşterea islamică. Pe primul loc se află gândirea critică, independentă, deoarece toate ziarele vorbesc de independenţă politică, dar aceasta nu este posibilă fără independenţa gândirii invidiuale, aflată însă sub opresiunea şi cenzura tiranilor din Orient. Acolo unde educaţia este controlată sau impusă prin recursul la imitaţie, natura guvernului autocratic determină şi natura societăţii – înapoiere, misticism, fanaticism şi fatalism. Al doilea beneficiu împrumutat de la europeni este „eliberarea de tiranie": Rida afirmă că tirania nu este un produs al colonizării sau al dictatorilor finanţaţi de Occident (contrar tezelor lui al-Afghani), ci a fost o normă în Orient mult înainte de venirea colonizatorilor. A învăţa din

[1] *Idem, ibidem*, pp. 67-70
[2] *Idem ibidem*, p. 25

experienţa occidentală înseamnă a răsturna tirania şi a o înlocui cu un guvern reprezentativ, bazat pe consultare (*shura*) şi pe Sharia. Al treilea şi ultimul mare beneficiu primit de la Occident este, în opinia lui Rida, organizarea bazată pe comunităţi a societăţii. Preluând teze ale ştiinţelor sociale europene, Rida afirmă că organizarea voluntară a comunităţii, independentă de stat (un fel de „protosocietate civilă", dacă ar fi să traducem textele lui Rida în terminologia contemporană) a condus la coeziune, prosperitate şi la dezvoltarea ştiinţelor şi artelor. Prin aceste organizaţii, inexistente în Islam, Occidentul a putut răspândi creştinismul în lume şi a triumfat asupra Orientului.[1]

Teoria politică promovată de Rida, care a fost ignorată în acea perioadă pentru a fi redescoperită în timpul Revoluţiei iraniene, a fost prezentată în *al-Khilafa, aw al-Imama al-Uzma fi al-Islam* (*Califatul sau Leadershipul suprem în Islam*), scrisă imediat după abolirea sultanatului. Teoria Califatului islamic a lui Rida, argumentată in extenso, prin recursul la texte de jurisprudenţă islamică, se baza pe următoarele teze:

- Califatul este singura organizare legitimă a spaţiului politic al *Ummah* islamice;
- Califatul trebuie instituit ca o formă modernă de guvernare pentru a putea supravieţui;
- Guvernarea trebuie asigurată printr-un Consiliu Consultativ *(shura)* compus din „oamenii autorităţii", învăţaţii *(ahl al-hall wa al-aqd)*, printre care profesori sau specialişti din diferite domenii – politic, militar, economic;
- Califul va reprezenta guvernul, de aceea trebuie să fie un învăţat, un jurist *(mujtahid)* capabil să judece raţional şi să decidă în aplicarea Shariei şi reforma *fiqh*;
- Musulmanii trebuie să lupte pentru a realiza un Guvern sau Guvernări Islamice sub autoritatea unui calif şi să coopereze pentru atingerea acestui scop;

[1] Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*

– Dacă circumstanţele nu permit, se admite conducerea unui „calif imperfect" care să fie însă un conducător drept şi luminat.

Mulţi analişti consideră tezele lui Rida ca o capodoperă a teoriei sunnite a califatului în secolul XX şi că ar trebui analizate pe de o parte, din perspectiva vizionarismului său idealist – Republica Islamică Iran este astăzi o guvernare condusă de un *mujtahid,* un Gardian al dreptului, prin *Velayat-al-faqih*[1] –, iar pe de altă parte, în grilă metaforică, drept o teorie constituţională a modernităţii, scrisă într-un limbaj premodern, alegoric, pentru a fi acceptată de elitele vremii. *Al-khilafa al-mujtahid* (Califatul juristului) reprezintă mai curând o prezentare a unor idealuri decât o detaliere a unor practici politice, chiar şi din perspectiva acelei epoci.

Pe urmele lui Abduh şi Rida, în India, Sir Sayyed Ahmad Khan (1817–1898) încerca să creeze un spaţiu al interpretării Coranului eliberat de superstiţii şi interpretări „medievaliste", susţinând că multe dintre *hadith* sunt pline de contradicţii şi bazate pe evenimente şi fapte inventate ulterior vieţii Profetului şi a însoţitorilor săi. Influenţat de criticismul unor teologi creştini şi analişti ai Bibliei, Khan se alătură sugestiilor formulate de Rashid Rida în a susţine că multe *hadith* sunt false, fără însă a respinge complet *Sunna.* Pe fondul disputelor dintre adepţii *ulama* tradiţionaliste şi revivalişti, au apărut două curente intelectuale denumite în India *Ahl-i-Quran* (Oamenii Coranului) şi *Ahl-i-Hadith* (Oamenii Hadith, Tradiţiei), iar forme similare de confruntări ideatice s-au întâlnit în multe dintre universităţile arabe ale acelei perioade. Unii *manarişti* au susţinut că *hadith* îşi datorează caracterul inflexibil, retrograd şi generator de norme false preluării lor prin intermediul evreilor şi tradiţiei iudaice, ajungând să susţină în publicaţiile vremii sloganuri de tipul „Islamul (este, înseamnă) Biblia fără Talmud", „Islamul este unul şi este al Coranului".[2]

---

[1] Mohammed Haddad, *op. cit.*, pp. 74-75

[2] Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology. Resisting the Empire*, Routledge, New York, 2008, pp. 40-45

Reformiştii secolului XIX erau preocupaţi în principal de rezistenţa anticolonială, progresul social şi reforma internă, schimbarea societăţii şi a sistemelor educaţionale musulmane. Ei reprezentau o generaţie a umaniştilor, a studenţilor în Islam, puţin expuşi temelor şi tezelor modernităţii politice europene. Recurgând la surse religioase, la filosofia greacă şi persană, intelectualii modernişti se limitau la a susţine importanţa ştiinţelor naturale, a astronomiei şi studiilor exacte, fără însă a interacţiona în mod extins cu ideile expuse de ştiinţele sociale din Europa sau America. Următoarele generaţii de intelectuali liberali vor fi cele la care umanismul va fi înlocuit în unele cazuri de ştiinţele exacte (mulţi dintre liberalii islamici contemporani sunt profesori, doctori, ingineri care au studiat în Occident), iar studiul islamului şi al şcolilor de drept nu va mai reprezenta baza educaţională fundamentală, ci eventual doar o parte a acesteia. Liberalii secolului al XIX-lea se raportau la justiţie şi guvernare dreaptă, liberalii secolului XX vor teoretiza asupra democraţiei, drepturilor omului, claselor sociale sau libertăţilor individuale.

II.4.2. Liberalismul islamist în secolul XX: Reformă, revoluţie şi constituţionalism

Începutul secolului XX marchează renunţarea la ideea Califatului islamic ca formă de organizare politică a *Ummah*. După proclamarea de către Ataturk a statului laic turc şi dispariţia Imperiului Otoman, mai multe mişcări, în India, Egipt sau Levant au încercat revitalizarea ideii califatului pornind de la teoria lui Rashid Rida şi căutând un exponent, un conducător care să preia acest titlu. Mişcarea Khilafa lansată în 1919 a încercat identificarea acestuia fie în persoana *Sharif*-ului Huseyn, regele Hijazului, ca protector în acea perioadă a locurilor sacre, Mecca şi Medina (ulterior răsturnat de Ibn Saud), fie în persoana regelui Fuad al Egiptului, cu susţinerea *ulama* de la Universitatea Al-Azhar. Deşi au fost organizate diverse reuniuni panislamice – 1924, conferinţa de la Mecca din timpul pelerinajului,

Congresul Califatului din 1926 de la Cairo – organizaţiile mişcărilor Khilafa au eşuat în stabilirea consensului asupra viitorului calif. [1]

Secolul XX este astfel secolul în care principalele teorii ale Islamului politic separă, pentru prima oară în istoria acestor curente, statul de religie şi organizarea politică de cea religioasă, a comunităţii credincioşilor; este secolul care consacră apariţia şi dezvoltarea naţionalismelor arabe seculare şi a unei noi generaţii de conducători politici, postcoloniali, autocraţi, care vor transforma salafismul, atât cel de factură liberală, cât şi cel jihadist, într-un opozant politic (Nasser, Bourguiba, şahul Reza Pahlavi, ulterior Ben Ali, Hafez al Assad, Muammar Gaddafi sau Saddam Hussein). Pentru prima oară, islamul modernist nu se mai defineşte exclusiv prin raportarea la tradiţie şi fundamentalism, ci prin opoziţia la emergenţa unor doctrine laice concurente (naţionalism, socialism), fapt care îi transformă în mod fundamental discursul politic: respinge secularismul tezelor stângii europene sau ale panarabismului, dar împrumută teme şi idei de la acestea, se remodelează prin confruntare, dar şi prin imitare, prin preluare, dar şi prin adaptare. Dacă tezele revivaliste ale lui Abduh şi Rida încercau să modernizeze islamul, islamul liberal contemporan încearcă să „islamizeze" modernitatea. O modernitate care l-a transformat din sursă a legitimităţii politice tradiţionale şi discurs al revoltei anticolonialiste, într-o ideologie a opoziţiei, democratice sau nu, la adresa regimurilor politice din lumea arabă.

În 1925, Ali Abd al-Raziq (1888–1966) publica o carte, *Al-Islam wa Usul al-Hukm (Islamul şi sursele autorităţii politice)*, care îşi propunea să contrazică teoria scripturalistului modernist Rashid Rida asupra califatului şi provoca un adevărat scandal academic în cadrul Universităţii Al-Azhar.[2] Cartea a constituit un punct de cotitură în teoria statului islamic, care a marcat ruptura dintre recursul la teocraţie şi monocraţie caracteristic secolelor XVIII–XIX, şi tranziţia

[1] Carl Brown, *Religion and State*, p. 118

[2] Leonard Binder, *Islamic Liberalism*, pp. 129-146

spre abordarea extinsă a principiilor bunei guvernări într-o perspectivă modernă. Teoria lui al-Raziq porneşte de la exegezele Coranului, realizate de Abduh, pentru a veni cu o constatare revoluţionară: islamul coranic, Revelaţia nu determină în nicio interpretare forma de guvernare cea mai potrivită pentru musulmani şi nu impune obligativitatea niciunui tip precis de regim politic, ci oferă o libertate absolută credincioşilor în a-şi alege modalităţile de organizare a statului, în concordanţă cu evoluţiile istorice, sociale, economice în care se află şi cu cerinţele de dezvoltare cu care se confruntă. Drept urmare, califatul nu este o condiţie a existenţei unui stat islamic, aşa cum susţine tradiţia interpretativă sunnită, deoarece califatul nu are o legimitate religioasă, cum greşit s-a pretins vreme de secole. Califul nu a fost niciodată altceva decât un conducător politic, iar pretenţia califilor de a fi succesorii de drept ai Profetului este falsă, deoarece Muhammad nu a fost niciodată rege, lider politic, şi nu a încercat niciodată să să stabilească un guvern sau un stat, ci a fost Mesagerul lui Allah şi cel care a transmis Revelaţia divină oamenilor. Retorica lui al-Raziq porneşte de la stabilirea unui dialog imaginar, în contradicţie, cu ideile lui Ibn Khaldun asupra califatului şi regimurilor politice, exprimate în opera sa *Muqaddima*.

În filosofia istoriei dezvoltată de Khaldun, acesta propunea o imagine politică a islamului ca religie care determină guvernarea justă, iar califatul reprezintă o garanţie a domniei legii în cadrul *Ummah*. Khaldun susţinea necesitatea califatului ca o cerinţă naturală a tuturor comunităţilor umane, pentru că oferă cadrul de aplicare a Shariei, bazată pe *ijma* (consens) între însoţitorii lui Muhammad, predecesorii, strămoşii musulmani *(salaf)* şi comunitatea acelor vremuri. Deşi filosofia lui Khaldun a apărut într-o perioadă în care acesta cunoştea numai experienţa istorică a califatelor şi monarhiilor, deci tezele sale sunt circumscrise unui anume spaţiu şi timp, al-Raziq le interpretează literal pentru a argumenta faptul că organizarea califatului este o formă „raţională", seculară a statului şi nu una de origine „divină".

Deşi „guvernul Profetului" a avut o anumită formă de regalitate, există o contradicţie inerentă între religie şi stat *(din* şi *dawla),* între profeţie şi conducere politică, între autoritatea politică şi religioasă. Acestea nu pot fi unificate sau exercitate împreună, deoarece a considera Profetul un lider politic i-ar contrazice însăşi natura de Profet. Drept urmare, chiar ideea de stat islamic este o contradicţie, islamul fiind o religie cu un rol social determinant, dar care nu are nicio legătură cu domeniul politicului. Dacă islamul este o religie a fraternităţii şi egalităţii între oameni, nu poate avea aspiraţii universaliste încercând să devină o religie a întregii omeniri, deoarece Allah sprijină libertatea de exprimare şi alegere a conducătorilor drepţi şi diversitatea opiniilor. Al-Raziq este în mod special preocupat de interpretarea jihadului ca război sfânt, deoarece, afirmă el, Coranul interzice în mod clar exercitarea violenţei în domeniul religiei, îndemnând la înţelegere şi cooperare; jihadul trebuie exclusiv înţeles ca o formă apolitică de luptă – morală, etică, interioară – pentru că a-i atribui o funcţie politică înseamnă a transforma Profetul într-un lider politic, ceea ce devine, în opinia sa, o contradicţie în sine.[1]

Al-Raziq refuză, astfel, să ofere o legitimitate islamică oricărei forme de regim politic, inclusiv democraţiei, argumentând că islamul nu are nimic de-a face cu statul şi nu poate, ca religie, practică socială sau normă juridică, să legitimeze nimic ce ţine de domeniul politicului. Declinul statalităţii în lumea musulmană se datorează tocmai confuziei dintre religie şi politică şi amestecului dintre cele două, iar emergenţa statelor naţionale moderne vine în sprijinul acestei teze.

Cartea lui al-Raziq a provocat replica dură a *ulama* de la Universitatea Al-Azhar care l-au acuzat că interpretează eronat tradiţia Profetului, recuză dreptul de a legifera acordat învăţaţilor în tradiţia islamică şi ignoră în mod deliberat rolul politic pe care l-a jucat în istorie Profetul Muhammad. *Ulama* au solicitat retragerea competenţelor religioase lui al-Raziq sub semnătura ministrului justiţiei.

[1] Leonard Binder, *op. cit.*, p. 145

Deoarece autorul, ca şi familia sa, provenea din rândurile mişcării politice a liberal-constituţionaliştilor, susţinuţi de Marea Britanie pentru a diminua influenţa grupării naţionaliste a lui Mustafa Kamil, ministrul justiţiei, aparţinând aceleiaşi orientări politice, refuză să semneze retragerea competenţelor lui al-Raziq şi este obligat să demisioneze. Membrii liberal-constituţionalişti ai cabinetului demisionează şi ei, în semn de protest, şi părăsesc coaliţia de guvernare.

Dacă teza cărţii lui al-Raziq a fost percepută de mulţi adepţi ai islamului liberal, din acea perioadă şi de mai târziu, ca fiind eronată sau cel puţin bazată pe argumente uşor de contracarat şi având, în sine, o linie de argumentare facilă şi contradictorie, este cert că *Al-Islam wa Usul al-Hukm* a avut implicaţii majore în gândirea islamică ulterioară, contribuind în mod determinant la apariţia unui nou tip de discurs al Islamului politic în secolul XX.

Al-Raziq reprezintă unul dintre ultimii învăţaţi islamici care se erijează în exponentul reformei liberale a Islamului politic. Ulterior, noii intelectuali, în Egipt, India sau Iran, sunt profesori de drept, studenţi în ştiinţe politice, filosofi sau poeţi, educaţi la Sorbona sau în facultăţile din Germania şi Marea Britanie, cu o cunoaştere extinsă a doctrinelor şi teoriilor politice europene şi cu o perspectivă exterioară instituţiei *ulama* asupra modului în care trebuie promovată reforma politică şi socială. Marcaţi, în primul rând, de activism politic, creatori de şcoli de gândire în universităţile musulmane şi predicatori, mulţi dintre aceştia devin, chiar şi după moarte, ideologi ai unor regimuri sau curente politice, unele dintre ele chiar opuse tezelor iniţiale ale acestora. Ei sunt un instrument al Renaşterii intelectuale islamice, dar şi un instrument al combaterii „imperialismului" şi un instrument al partidelor politice din spaţiul musulman. Renaşterea lor nu mai este cantonată într-o dezbatere academică, în cadrul uneia dintre şcolile de drept islamic, ci se adresează maselor, contribuie la înfiinţarea unor noi state, la revoluţii sau schimbări politice relevante, la promovarea, în Europa şi în lumea islamică, a teoriilor modernităţii – chiar dacă, uneori, ideologii renaşterii eşuează în a crea

ei înşişi mecanismele, organizaţiile sau formele de manifestare politică proprii care să le reprezinte şi să le susţină ideile.

În India, Muhammad Iqbal Lahori (1877–1938), poet şi filosof considerat „părintele spiritual al Pakistanului", este cel care trasează o punte între reformismul secolului al XIX-lea şi activismul secolului XX. Absolvent de Cambridge şi având un doctorat în filosofie la Universitatea din München, Iqbal publică la Lahore o serie de lecturi publice sub titlul *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, încercând să combine ceea ce consideră a fi cele mai importante teze filosofice ale Orientului şi Occidentului şi realizând o sinteză între tradiţia islamică şi filosofia lui Hegel, Bergson, Fichte şi Nietzsche pentru a explica nevoia unei Reforme în islam, similare reformei religioase promovate de Luther în Europa.[1]

Pornind de la tradiţiile sufiste, caracteristice tradiţiilor islamice asiatice, perfecţiunea sinelui, a individului trebuie să fie, în filosofia lui Iqbal, scopul final al evoluţiei umanităţii, din perspectiva căruia trebuie analizate atât arta, cât şi religia sau etica. Iqbal vede idealul uman realizat prin Profetul islamului, a cărui viaţă şi operă exemplifică principiile de bază ale umanităţii. Iqbal susţine că există două surse ale cunoaşterii: conştiinţa fiinţelor umane *(anfus)* şi lumea exterioară, naturală *(afaq)*. Cunoaşterea ştiinţifică trebuie bazată pe raţiune *(aql)*, iar cea religioasă pe mistică şi dragoste (*ishq*), amândouă fiind interrelaţionate – fără dragoste, raţiunea devine demonică. Allah este imanent lumii, dar şi transcendent acesteia, deoarece nu se identifică cu propria sa creaţie; Allah nu este imobil, ci creativ şi dinamic ca şi lumea pe care a generat-o. Imanenţa divinităţii este cea mai importantă revoluţie în filosofia islamică, deoarece reintroduce autoritatea spirituală supremă în planul mundan şi empiric, iar aceasta se exercită nu prin impunere, ci prin identificare cu lumea în care se manifestă. Din această perspectivă, o reformă a islamului nu se poate realiza fără o reformă a normelor şi legislaţiei islamice, care trebuie

[1] John L. Esposito, *The Islamic Threat. Myth or Reality*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 59–60

traduse ca o combinaţie între imuabil (Revelaţia propriu-zisă a timpurilor lui Muhammad) şi transformabil (spiritul Revelaţiei, transpunerea sa în practica socială). De aceea, naşterea islamului trebuie văzută ca fiind naşterea intelectului, a raţiunii inductive.[1]

Declinul islamului se datorează refuzării de către învăţaţii islamici a raţiunii a *ijtihad* (interpretării), care să permită reevaluarea şi recodificarea normelor *(fiqh)* islamice: *ulama* au încercat să creeze societăţi stabile, uniforme, atemporale, uitând că, într-o societate riguros organizată, supranormată, individul este distrus de chiar mecanismele care ar trebui să-l apere, să-l protejeze. Iqbal consideră că:

> Pretenţia actualei generaţii de musulmani liberali de a reinterpreta principiile legale fundamentale prin prisma experienţei lor şi a condiţiilor caracteristice vieţii moderne este, în opinia mea, perfect întemeiată. Învăţăturile Coranului privind faptul că viaţa este un proces de creaţie progresivă impun ca fiecărei generaţii, direcţionate, dar neinfluenţate de munca predecesorilor să îi fie permis să rezolve propriile probleme.[2]

Pentru Iqbal, *ijma*, consensul, poate constitui un catalizator fundamental al reformei, dacă este scoasă din zona exclusivă a *ulama* şi deferită adunărilor legislative musulmane, în care să fie asigurată de dezbaterile parlamentare şi nu de aderarea la o şcoală de drept islamic.

Deşi admirator al Occidentului, ca promotor al ştiinţei şi raţiunii critice, Iqbal critică importurile occidentale în lumea islamică, străine de cultura şi civilizaţia religiei musulmane, şi denunţă excesele colonialismului – de pe poziţii naţionaliste –, exploatarea omului în capitalism şi ateismul marxist văzut ca dovadă a falimentului moral al secularismului. Unii analişti au considerat că Iqbal a respins ideea de democraţie (pe baza afirmaţiei că „în democraţie, oamenii sunt număraţi, nu sunt cântăriţi"), dar, de fapt, majoritatea exegeţilor este de acord că, propunând o guvernare islamică bazată pe justiţie,

---

[1] *Riffat Hassan*, „Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia", în Shireen Hunter, *Reformist Voices*, pp. 166-170

[2] *Idem, ibidem*, p. 168

egalitatea oamenilor, drepturile individuale şi un islam ca ideal moral şi politic al societăţii, Iqbal încearcă să creeze o formulă de democraţie islamică. De altfel, în critica sa la adresa teoriei lui Nietzsche referitoare la aristocraţia celor puternici, Iqbal argumentează că islamul originar, al Profetului, a fost creat ca religie a tuturor, nu a unei elite, şi consideră că democraţia este cel mai important aspect al unei guvernări islamice, capabile să aducă „domnia lui Allah pe Pământ", pentru că „nu există aristocraţie în islam".[1]

În ceea ce priveşte drepturile femeii, Iqbal consideră că este una dintre cele mai importante probleme în reforma islamului, militând pentru egalitatea sexelor, criticând practica poligamiei şi a căsătoriei între copii, dar menţinând o viziune mai curând puritană asupra rolului femeii în societate (în primul rând ca mamă) şi a necesităţii unei tradiţii de separare şi protejare a femeii în spaţiul public.[2]

Considerând că este creatorul unei adevărate filosofii morale a islamului, Fazlur Rahman, un islamist liberal contemporan, scrie despre Iqbal ca despre un realist al politicii:

> Cu tot idealismul, realismul său dur transcende din afirmaţiile sale în aceeaşi măsură. „Puterea şi onestitatea, spune Iqbal, se găsesc rar împreună." Totuşi, religia şi statul sunt inseparabile. „Când autoritatea politică se desparte de religie sau religia de autoritatea politică, demersurile acestora sunt afectate." Din acest motiv este absolut esenţial ca puterea politică să nu fie lăsată să meargă pe drumul său, ci să fie direcţionată de către morală.[3]

Pornind de la acelaşi obiectiv al purificării islamului şi al creării unui stat islamic modern, la mijlocul secolului XX au apărut şi teorii revoluţionare, care preluau teme ale hegelianismului şi marxismului, dar condamnau esenţa seculară şi autocratică a acestora.

---

[1] *Idem, ibidem*, p. 169

[2] Bruce B. Lawrence, „Islam in South Asia", în John L. Esposito (editor), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, New York, 1995, volumul 2

[3] Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld, Oxford, 2000, p. 164

În Iran, Ali Shariati (1933–1977) dezvoltă o analiză a disparităţilor economice şi sociale şi a despotismului care caracterizează regimurile politice din spaţiul musulman şi, în general, din ţările lumii a treia, pentru a argumenta pentru o revoluţie a Islamului. Shariati invocă tezele lui Sayyid Qutb asupra modernităţii ca formă de alienare socială, despiritualizare şi pierdere a reperelor culturale: între cele două sisteme ale secolului XX, capitalism şi socialism, esenţa supramaterială a omului este uitată. Omul este privit de ambele sisteme în mod egal, ca un animal economic, condamnat la alienare chiar prin dezvoltarea tehnologică avansată care ar fi trebuit să-i ofere timpul liber necesar reîntoarcerii la sine, dar care nu face decât să crească viteza cu care omenirea este obligată să trăiască, în care aptitudinile spirituale şi valorile morale nu mai contează.[1]

Considerat de mulţi drept ideologul post-mortem al Revoluţiei Islamice, Ali Shariati este unul dintre cei mai controversaţi intelectuali iranieni: caracterizat de unii autori ca un radical revoluţionar, de alţii ca un democrat egalitarist ale cărui teze au fost folosite în mod eronat de regimul lui Khomeini, evocat ca un marxist care respinge marxismul sau ca un islamist care nu înţelege islamul, din cauza cunoaşterii reduse a tradiţiei şi *hadith*. Fără a fi un liberal, moştenirea sa ideatică în contemporaneitate este mai curând validată ca o moştenire a islamului reformist decât ca o formă de neofundamentalism sau radicalism religios, pe de o parte, pentru că mulţi disidenţi iranieni îi citează teoriile drept „protestantism islamic", „democraţie islamică orientată", pe de altă parte, pentru că noua generaţie de intelectuali iranieni a creat un curent numit *neo-shariatism* pentru a se opune radicalismului promovat de preşedintele Ahmadinejad şi a susţine că, venit la putere în mod democratic, acestuia i s-a permis să atace şi să distrugă premisele democraţiei în Iran.[2]

---

[1] Multe dintre tezele şi textele lui Ali Shariati, ca şi exegezele ulterioare, sunt disponibile pe www.shariati.com

[2] Shireen Hunter, „Islamic Reformist Discourse in Iran. Proponents and Prospects", în Shireen Hunter, *Reformist Voices of Islam*, pp. 50-54

Educat în Franţa, la Sorbona, Ali Shariati înfiinţează în Teheran un Centru pentru Propagarea Adevărului Islamic, destinat combaterii ideologiilor marxiste şi comuniste, dar şi a tradiţionaliştilor care au schimbat islamul dintr-o religie dinamică, adaptabilă, într-o religie a fatalismului şi resemnării.[1] Declinul islamului se datorează, în opinia lui Shariati, transformării religiei dintr-o teorie a cunoaşterii, justiţiei, pietăţii într-una a ignoranţei, superstiţiilor, tiraniei şi corupţiei. Pentru Shariati, adevăratul islam este cel din timpul Profetului Muhammad, când reprezenta simultan o ideologie, dar şi o mişcare revoluţionară ce avea ca scop distrugerea sistemului politic existent şi înlocuirea lui cu un regim politic bazat pe justiţie. În timp, acest obiectiv a fost pierdut, iar din islamul revoluţionar, idealist a rămas doar o ideologie a aşteptării, fatalismului şi conservatorismului (Shariati mergând mai departe cu această comparaţie şi realizând distincţia dintre *Red Shiism* – şiismul reformist, al schimbării şi *Black Shiism* – şiismul învăţaţilor, al statu-quoului şi al imutabilităţii).

Fascinat de Abu Zar Ghaffari, unul dintre însoţitorii Profetului şi un critic acerb al guvernării nedrepte a Califului Othman, Shariati consideră califii omayyazi ca exponenţi ai injustiţiei, inegalităţii sociale, iar şiismul ca o ideologie revoluţionară care a apărat vreme de 800 de ani adevăratul islam, cel Profetic, înainte de a fi la rândul său pervertit, transformat într-o instituţie şi o cultură destinată oprimării politice. Disensiunile dintre şiism şi sunnism provin de la faptul că ambele au fost corupte şi utilizate ca instrumente ale dictaturii împotriva musulmanilor.[2]

Pentru Shariati, ideologia este fundamentală în societate, deoarece determină sistemul de valori, ordinea socială şi tipul ideal de viaţă pentru individ şi comunitate, iar religia este o ideologie bazată pe o abordare particulară a lumii şi o înţelegere specifică a relaţiilor interumane,

[1] Shireen Hunter (editor), *Reformist Voices in Islam Mediating Islam and modernity*, p. 47

[2] Ali Rahnema, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*, I.B. Tauris, New York, 1998, pp. 24-30.

al cărei scop final este salvarea umanității. Unul dintre cele mai importante obiective pe care Shariati şi le propune este „transformarea Islamului din cultură în ideologie"[1].

În cartea sa, *Marxism and Other Fallacies: An Islamic Critique*, Shariati condamnă marxismul pentru viziunea sa pur materială a lumii, considerând că acelaşi păcat caracterizează şi capitalismul contemporan, şi critică ideea că evoluția socială depinde de clase, iar religia, ca opium al popoarelor, va dispărea dintr-o necesitate istorică[2]. Pe de altă parte, conceptele sale preiau, în limbaj islamic, multe dintre tezele utopice ale marxismului, de la ideea unei societăți egalitariste, lipsite de clase, distincții sectare, etnice sau rasiale (bazate pe principiul unității – *tawhid),* la tema revoluției ca sursă a schimbării sociale sau la critica adusă capitalismului ca exponent modern al *shirk* (politeismul păgân), disensiunilor şi contradicțiilor. Pentru că a fost interpretată greşit, în opinia lui Shariati, religia a devenit o cauză a diviziunilor sociale, perpetuate datorită intereselor de putere ale *ulama.*

Deoarece mulți musulmani au un nivel precar de cunoaştere şi instruire individuală, deci sunt uşor manipulabili politic, schimbarea socială nu poate fi promovată prin democrație sau prin evoluția ascendentă a societății (bazată pe reforme în educație, după modelul propus de Abduh), ci prin revoluție. Întotdeauna cei puternici şi privilegiați vor păstra puterea prin utilizarea sistemului democratic în scop propriu şi vor evita orice schimbare graduală, folosind alegerile ca un mijloc de menținere a sistemelor corupte. De aceea, unii liberali iranieni contemporani precum Abdolkarim Soroush consideră că Shariati are tendințe nedemocratice şi totalitare, bazate pe crearea unei Utopii islamice revoluționare, în care legitimarea democratică lipseşte, în vreme ce alții (Yussefi Eshkevari) susțin că Shariati

[1] Hamid Dabashi, *The Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran,* New York University Press, New York, 1993

[2] Ali Shariati, *Marxism and Other Fallacies: An Islamic Critique,* Mizan Press, Berkeley CA, 1980, p. 32

era adeptul unei „democraţii orientate" sau, în termenii acestuia, „democraţii angajate", care să permită, după ce revoluţia va fi învins, tranziţia de la „democraţia liderilor" (adică impusă de sus în jos) la „democraţia voturilor" (democraţia populară, a reprezentativităţii celor aleşi). [1]

Deşi Shariati insistă pe ideea unui stat islamic, similar comunităţii politice a Profetului Muhammad, acesta nu precizează în mod detaliat ce formă de guvernare ar trebui adoptată şi se referă numai la formele pe care le consideră injuste şi corupte – imperiile islamice, califatele, Imperiul Otoman. Susţinerea pe care o acordă revoluţiei islamice se reflectă şi în intepretarea mahdismului şiit şi în sprijinul pentru lupta armată împotriva guvernării nedrepte – unii afirmând că susţinea gherila antişahistă din Iran, alţii că scrierile sale reflectau durerea unui profesor ai cărui studenţi erau torturaţi şi ucişi de trupele şahului Reza Pahlavi.

Tendinţele opoziţiei din acea vreme din Iran convergeau spre diverse forme şi doctrine de stânga, de la marxism la tiers-mondism, care au influenţat în mod cert lectura lui Shariati asupra Islamului politic militant, în vreme ce tezele acestuia cu o priză certă la publicul tânăr au contribuit la susţinerea largă de care s-a bucurat ulterior Revoluţia ayatollahului Khomeini. După instituirea Republicii Islamice, mulţi dintre adepţii săi au fost marginalizaţi, iar unii s-au regăsit apoi în rândurile opoziţiei, considerând, conform ideilor lui Shariati, că teocraţia iraniană este doar o altă formă de pervertire a islamului şi o accentuare a diviziunilor sociale preexistente.

Preluând anumite idei de la Shariati, un alt iranian, Mehdi Bazargan (pentru o scurtă perioadă de timp premier al Iranului în 1979, apoi exclus complet din viaţa politică) propune o versiune de interpretare ştiinţifică a islamului, în care religia poate fi folosită atât pentru binele şi prosperitatea comunităţii, cât şi pentru manipularea şi

[1] Shireen Hunter, „Islamic Reformist Discourse in Iran. Proponents and Prospects", în Shireen Hunter, *Reformist Voices of Islam*, p. 52

oprimarea acesteia, dacă este utilizată în mod greşit. Instrumentalizată corect, religia este o sursă de activism social valoros şi o sursă de cunoaştere (Bazargan a încercat să explice preceptele islamului pornind de la metode ştiinţifice şi chiar aplicând analiza matematică). El a criticat bigotismul şi pioşenia excesivă a iranienilor, preocupaţi de ritual mai mult decât de etica şi morala religiei, pentru că aşa erau încurajaţi să o facă de clerici şi *ulama*. Religia trebuie să joace un rol referenţial spiritual şi cultural în politică, pentru a o orienta spre justiţie, echitate şi libertate şi a elimina despotismul – inclusiv despotismul religios, care este cel mai rău regim politic totalitar (cu referire explicită la instituţia lui Khomeini a *Velayat-al-faqih)*.[1]

II.4.3. Islamul postmodern: Structuralism, „islamizarea cunoaşterii" şi globalizare

Vorbind despre islamul liberal postmodern, Baker subliniază caracterul său unic în raport cu temele, tezele şi curentele Islamului politic al secolelor al XIX-lea şi XX:

> Pe glob, atât în Occident, cât şi în lumea islamică, minorităţile profetice au apărut spontan, fiind determinate să remodeleze în mod paşnic propriile societăţi şi să modernizeze sistemul global având ca origine „revoluţia occidentalizării". Cu acţiunile lor creative, nonviolente – locale, dar cu semnificaţie globală, relaţionate, dar nu coordonate, conectate, dar nu unificate – aceste noi mişcări sociale inventează o conştiinţă globală postmodernă şi politici care acţionează împotriva violenţei care a ruinat revoluţia occidentalizării.[2]

Islamul politic a evoluat în raport cu globalizarea şi postmodernitatea pe câteva dimensiuni complementare:

---

[1] *Idem, ibidem*

[2] Raymond William Baker, „Invidious Comparisons: Realism, Postmodern Globalism, and Centric Islamic Movements in Egypt", în John L. Esposito (editor), *Political Islam. Revolution, Radicalism or Reform?,* Boulder Colorado, 1997, p. 115

- Consolidarea criticismului modernist la adresa ortodoxiei religioase şi raportarea autoreferenţială a cunoaşterii islamice la raţiune şi progres prin intersectarea celor două concepte ca „naraţiuni" epistemologice şi axiologice;
- Promovarea reîntoarcerii la tradiţie, la sursele fundamentale ale islamului, ca răspuns la relativismul postmodern, la alienarea postindustrială sau la multiculturalismul societăţilor contemporane;
- Renaşterea religioasă ca fenomen care caracterizează atât comunitatea musulmanilor, cât şi grupul sau individul, gândită ca o revenire şi o rescriere a normelor prin care se pot realiza în prezent islamul social şi cel etic, moral;
- Rejectarea radicalismului islamic ca deviaţionist şi susţinerea rolului politic pe care islamul trebuie să-l joace pentru a îndeplini aspiraţiile de justiţie şi bunăstare ale musulmanilor.

Aceste teze sunt susţinute atât de intelectuali şi profesori, mulţi stabiliţi în Occident, cât şi de predicatori, învăţaţi musulmani sau reprezentanţi ai opoziţiei politice islamice persecutaţi de regimurile autoritare. În rândurile lor, găsim susţinători ai structuralismului şi deconstructivismului, salafişti adepţi ai Shariei reformate, susţinători ai stângii islamice, reprezentanţi ai unor asociaţii pentru promovarea drepturilor omului. Ce au în comun este încercarea de a identifica un rol, o poziţie, un mod de exprimare pentru ideologia islamică, destinate dezvoltării acesteia în consonanţă cu raţiunea şi modernitatea şi în scopul restaurării în societate a acelor valori universale pe care relativismul globalizării şi postmodernităţii le neagă.

Născut în 1928 în Algeria, Mohammed Arkoun, profesor la Sorbona şi fondator al Institutului de Studii Islamice de la Paris, reprezintă una dintre cele mai puternice voci ale islamului liberal contemporan, dar şi o voce unică prin analiza sa structuralistă asupra discursului Islamului politic şi modernităţii. Constatarea de la care porneşte este eşecul intelectualilor şi al analiştilor, arabi şi occidentali deopotrivă, de a analiza în mod ştiinţific emergenţa şi rolul Islamului

politic şi cantonarea lor într-o zonă a clişeelor anti şi proorientaliste. În contrapondere, Arkoun militează pentru o nouă epistemologie a islamului, care să permită dezvoltarea unei adevărate istorii a gândirii politice islamice şi a rolului său în evoluţiile istorice şi sociale din spaţiul musulman.[1]

În analiza sa asupra islamului, Arkoun porneşte de la o definiţie euristică: islamul este Protestant din punct de vedere teologic şi Catolic din punct de vedere politic („Islam is theologically Protestant and politically Catholic").[2] Islamul recunoaşte, asemenea protestantismului, egalitatea tuturor credincioşilor în interpretarea textelor sfinte, dar această egalitate primară, originară a fost în practică limitată sau chiar abolită de structura verticală de putere a statului, similară celei prezente în catolicism, încă din perioada Califatului Umayyad.

În teoria lui Mohammed Arkoun, este necesară o deconstrucţie (discursivă, lingvistică, istorică) a islamului aşa cum este astăzi înţeles şi o reconstrucţie a acestei ideologii şi Revelaţii pornind de la următoarele constatări şi propuneri:

1. Rigiditatea academică a islamologiei clasice şi a comentariilor politice contemporane în problema islamului a impus ideea greşită că acesta realizează o confuzie între religie şi politică, între spiritual şi temporal, în condiţiile în care, în lumea musulmană, statul a fost cel care a acaparat, încarcerat şi manipulat religia şi nu teologii cei care au „islamizat" puterea politică;
2. Sunt necesare eliminarea polarizărilor ideologice clasice de tipul Islam versus Occident, prin schimbarea întregii problematici a Islamului şi a aşa-numitului său context politic, teologic sau ortodox şi introducerea unei istorii comparative a sistemelor

[1] Mohammed Arkoun, „Rethinking Islam Today", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2003, 588:18, disponibil pe http://ann.sagepub.com/cgi/content/abstract/588/1/18

[2] Mohammed Arkoun, „Thinking the Mediterranean Arena Today", *Diogenes* 2005; 52; 99, p. 109, disponibil la http://dio.sagepub.com/cgi/content/abstract/52/2/99

teologice şi juridice monoteiste (Arkoun compară efectele normative ale scripturalismului celor trei Cărţi: Biblia, Tora şi Coranul), pentru a dezvolta o antropologie a relaţiilor în toate culturile pe baza unor triunghiuri de tipul: religie–societate–politică; violenţă–sacru–adevăr; limbaj–gândire–istorie.

În opinia sa, filosofia trebuie să redescopere, după mai bine de două secole de uitare (începute în perioada Iluminismului), Revelaţia şi religia ca părţi esenţiale, fundamentale ale cunoaşterii umane. Secolul XX a fost creatorul secularismului şi „religiilor seculare" (fascism, marxism), iar religiile au fost trecute într-un plan secund al studiilor şi analizelor filosofice. Odată cu reemergenţa religiei ca factor modelator al conştiinţei individuale şi colective contemporane şi căutarea actuală a unor identităţi noi, eliberate de alienarea generată de globalizare, va fi necesară o revenire asupra filosofiei antice, greacă şi arabă, şi o reevaluare a studiilor asupra religiei.

> Trebuie să creăm un cadru intelectual şi cultural prin intermediul căruia toate reprezentările istorice, sociologice, antropologice şi psihologice ale religiilor revelate să poată fi integrate într-un sistem de gândire şi cunoaştere evolutivă. Nu putem abandona problema revelaţiei ca fiind irelevantă în contextul studiilor umane şi sociale şi permite monopolizarea acesteia de către speculaţia teologică.[1]

Arkoun critică, deopotrivă, tradiţia ortodoxă islamică şi pozitivismul, care au permis apariţia şi dezvoltarea orientalismului occidental. Paradigma orientalistă susţine de fapt concepţiile ortodoxe ale „raţiunii islamice", utilizând aceleaşi categorii, aceleaşi simboluri şi aceleaşi semnificaţii. Islamul ortodox e dominat de „logocentrism" deoarece învăţaţii şi juriştii, *ulama* şi *fuqaha*, consideră că pot capta adevărul Revelaţiei prin analiza gramaticală şi lexicală a textului Coranului şi *Sunna*, asumându-şi faptul că limbajul este o reflectare a lumii şi că islamul este o colecţie de fapte şi norme. Dimpotrivă, Islamul este un fenomen politic, social, cultural care a evoluat în

[1] Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, p. 29

cursul istoriei, ca şi limbajul în care este exprimat. Pe linia lui Derrida şi Foucault, Arkoun consideră că nu este suficient un efort de interpretare raţională a islamului (similar şcolii medievale *Muta'azilite),* ci este nevoie de o interpretare *(ijtihad)* care să includă analiza formelor de solidaritate umană, a exercitării puterii şi discursului puterii în islam, dincolo de ceea ce el numeşte scripturalismul „societăţilor Cărţii" („les sociétés du Livre" – în care include elitele religioase atât din islam, cât şi din creştinism şi iudaism). Acest efort poate porni, în opinia lui Arkoun, de la preluarea gândirii filosofilor arabi *(falsafa),* tradiţie intelectuală uitată sau respinsă de islamul ortodox contemporan. Filosofia politică arabă a combătut atât scripturalismul ortodox, cât şi empirismul teologic sau practica dialecticii apologetice. Ceea ce înseamnă a regândi „negânditul":

> Gândirea clasică, ca de altfel întreaga construcţie intelectuală, a realizat ceva de *negândit (impensable)* în măsura în care aceasta a organizat... spaţiul propriului imaginabil *(pensable).* Teologia, de exemplu, a pus la punct o strategie polemică mai mult sub forma unei structuri euristice, pentru o investigaţie deschisă: există un domeniu vast încă *negândit* în gândirea arabă modernă.[1]

Coranul nu este text sau limbaj pur şi simplu, este expresie, metaforă, simţământ şi inspiraţie – care transcende limbajul uman şi înţelegerea acestuia din punct de vedere situaţional, social, istoric. Arkoun face diferenţa dintre „raţiunea fondatoare" şi „raţiunea fundamentalistă". „Raţiunea fondatoare" foloseşte toate resursele intelectuale pentru a analiza critic fundamentele religiei, în raport cu practica sa ca formă de cunoaştere şi promovare a unor valori universale. Ea devine „raţiune fundamentalistă" atunci când încetează să mai examineze critic bazele sistemului cognitiv în interiorul căruia operează. „Raţiunea fundamentalistă" încearcă să excludă aceste baze şi le înlocuieşte, pentru un grup, o comunitate sau o naţiune, cu

[1] Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et la Rose, Paris, 1984, p 38

un sistem închis de norme, reguli, credinţe şi procese discursive (în interiorul lor chestionabile şi modificabile, dar imuabile atunci când sunt puse în discuţie ca ansamblu). Această definiţie îi include şi pe învăţaţii islamici, şi pe judecători, dar şi autorităţile seculare ale unor state musulmane, care au capturat discursul islamic pentru uz propriu şi l-au transformat în construcţii teoretice contingente, folosite exclusiv pentru a le legitima puterea în faţa maselor musulmane. Atât vechea *intelligentsia* religioasă, cât şi noua *intelligentsia* laică sunt puse în discuţie de teoria lui Mohammed Arkoun. De la naţionalismul socialist al lui Nasser la secularistii sau salafiştii contemporani, renaşterea islamică de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX a produs „clone" ale intelectualilor occidentali şi nu, aşa cum s-au autodefinit, noi intelectuali islamici.[1]

De aceea, este nevoie de un proiect extins de deconstrucţie, care să lase să apară imaginea uitată a *„mémoire-tradition"*, a autenticităţii culturale şi antropologice a islamului. Deconstrucţia „Marii Tradiţii", în care *ulama* au închis *hadith*-urile, iniţial produse ale diverselor tradiţii culturale locale, va elibera „micile tradiţii" de sub oprimarea discursului unic, ce ascunde adevărata istorie a gândirii islamice.

Arkoun argumentează, împotriva ideilor lui al-Raziq, că islamul a fost întotdeauna politic, începând cu comunitatea formată de Profetul Muhammad şi continuând cu unificarea triburilor arabe în Califat, de aceea nu trebuie redus la rolul simplist al unei religii sau teologii, ci studiat şi înţeles în sens politic, mai ales atunci când se încearcă o critică a „raţiunii" islamice.

Dar Arkoun critică, de asemenea, aspiraţia spre un stat islamic, fie acesta sub forma medievală a Califatului, fie într-o versiune modernă a parlamentarismului constituţionalist, însă nu pentru că religia ar trebui separată de politic. Asemenea lui Foucault şi a altor structuralişti, el consideră că religia e indisolubil legată de exercitarea puterii. În opinia sa, un stat islamic înseamnă o doctrină care ar fi destinată

[1] Mohammed Arkoun, „Thinking the Mediterranean Arena Today", *Diogenes* 2005; 52; 99, p. 115, disponibil la http://dio.sagepub.com/cgi/content/abstract/52/2/99

numai menţinerii aceloraşi elite privilegiate ale puterii, formate din *ulama* şi *fuqaha,* şi refuzul disjuncţiei între raţiunea islamică şi raţiunea filosofică. Pe de altă parte, Arkoun nu oferă o soluţie din punctul de vedere al teoriei politice pentru modul în care islamul societăţii sau islamul adevăratelor tradiţii ar trebuie să fie inserat şi valorificat în spaţiul acţiunii politice propriu-zise. Deconstrucţia, ca orice sistem de abordare de acest tip, ne oferă o excelentă critică a „raţiunii" islamice, dar nu şi o construcţie care să o înlocuiască, o abordare din care să derive modul în care islamul politic trebuie nu doar analizat critic, ci şi folosit ca formă de relaţionare şi putere în societăţile musulmane.

Ideile lui Mohammed Arkoun au avut o influenţă extraordinară asupra intelectualilor arabi, în special a curentelor modernizatoare şi liberale din Maghreb. Profesori precum Youssef Seddik şi Ghaleb Bencheikh condamnă ortodoxia *ulama* ca politică de putere, ce a dus la stagnarea islamului, iar alţii precum Meddeb acuză wahabismul ca îndoctrinare în numele islamului; Mohamed Talbi aplică o abordare istoricistă conform căreia „Coranul vorbeşte celor vii, nu doar celor morţi", deci fiecare generaţie trebuie să-l interpreteze conform aspiraţiilor timpului său; al-Jabri subliniază că obiectivele Shariei sunt justiţia şi prosperitatea societăţii şi nu aplicarea „literii legii" şi susţine o rescriere a normelor Shariei pornind de la aceste obiective; atât Talbi, cât şi Mohamed Charfi consideră că statele musulmane au fost „colonizabile" pentru că au uitat rădăcinile lor spirituale – filosofia lui Avicenna şi Averroes, şcoala *Muta'azilită* şi intepretarea *(ijtihad)* – şi citează din Ibn Khaldun, care deplângea faptul că ştiinţele raţionale au căzut sub supravegherea strictă a *ulama* şi, de aceea, au „migrat" pe coasta nordică a Mediteranei.[1]

Un alt pol al postmodernităţii islamului liberal este cel al predicatorilor şi al activismului politic, diferit ca mod de manifestare, obiective şi tendinţe de abordările academice ale lui Arkoun. Cel mai cunoscut

[1] Yahia H. Zoubir, „Reformist Islamic Thinkers in the Maghreb. Toward an Islamic Age of Enlightenment?", în Shireen Hunter, *Reformist Voices of Islam*, pp. 132-152

este şeicul egiptean Yusuf al-Qaradawi, susţinător şi reprezentant al curentului centrismului islamic *(Wasatiyya* – calea de mijloc, asigurarea echilibrului).

Alături de alţi intelectuali egipteni, precum Şeicul Muhammad al-Ghazzali, Kamal Abu Megd, Muhammad Selim al-Awa, şeicul Yusuf al-Qaradawi a contribuit la înfiinţarea unei „şcoli" de gândire islamică bazată pe formarea unui curent de intelectuali şi învăţaţi musulmani care să sprijine „o a treia cale", „calea de mijloc", prin care să readucă adevărata credinţă şi religie islamică în societăţile şi politicile spaţiului musulman.

Conceput ca un grup intelectual şi nu un partid politic (deşi s-a încercat o platformă partizană în Egipt, *Hizb al-Wasat* în 1995, care însă a fost ulterior desfiinţată, iar liderii arestaţi de regimul Mubarak), centrismul islamic a lansat o platformă-program în 1982, numită „A Contemporary Islamic Vision". În acest manifest, centriştii militează pentru o interpretare raţională a textelor religioase, pentru asigurarea respectării drepturilor omului şi a egalităţii femeilor şi propun lansarea unui dialog global al civilizaţiilor asupra valorilor şi principiilor umane universale, pe care le consideră încorporate în islam. Ei militează pentru renaşterea islamului ca tradiţie, civilizaţie, mod de viaţă pe baza cunoaşterii raţionale a lumii moderne. Principalele teze ale *Wasatiyya*:

- Sprijinul pentru schimbarea politică prin dialog şi democraţie, nu prin violenţă;
- Susţinerea dezvoltării societăţii civile pentru a lupta împotriva autocraţiilor statale;
- Necesitatea promovării conducerii colective, colegiale şi nu a conducerii unei singure persoane;
- Transcenderea diviziunilor naţionale, etnice, tribale sau sectare în formarea unui islam global;
- Încurajarea activismului social, la nivel local, dar şi naţional şi transnaţional, ca parte a rolului islamului şi nu cantonarea sa exclusivă în sfera politică, religioasă sau culturală;

- Consolidarea credinţei şi a spiritualităţii în comunităţile musulmane, pentru a răspunde formelor de alienare şi aculturalizare generate de globalizare;
- Susţinerea unui dialog autentic între culturi şi civilizaţii asupra problemelor majore ale planetei, de la democraţie şi drepturile omului, la sănătate, climă, dezvoltare economică.[1]

Baker atrage atenţia asupra interpretării greşite, pe care a susţinut-o şi regimul Mubarak, faţă de riscurile „islamizării" societăţii odată cu accesul islamiştilor, fie şi moderaţi sau centrişti, la putere. El precizează că, deşi există rădăcini şi asemănări între activismul social al Fraţilor Musulmani (grupările moderate) şi tezele *Wasatiyya*, aceasta din urmă nu trebuie identificată exclusiv cu un grup sau partid politic, fiind, în primul rând, o platformă intelectuală – la care contribuie deopotrivă reprezentanţi ai unor sindicate sau asociaţii profesionale, ONG-uri arabe sau intelectuali şi ziarişti independenţi.[2]

Susţinători ai reformelor politice şi renaşterii conştiinţei islamice, unii dintre adepţii *Wasatiyya* sunt însă percepuţi ca adepţi ai unor forme ale islamului conservator în ceea ce priveşte îndatoririle personale ale musulmanului şi aspectele de cult, ritual (*ibadat*).

Egiptean de origine, dar trăind în Qatar din 1962, şeicul Qaradawi şi-a dezvoltat conceptele politice printr-o combinaţie interesantă între reintepretarea salafismului lui Hassan al-Banna, tezele şeicului al-Ghazali şi temele preluate de la alţi intelectuali cu privire la globalizare şi rolul islamului în postmodernitate. Qaradawi este modelul unei *ulama* globale, ale cărui *fatwe* sunt urmate de musulmani din întreaga lume. Deşi multe din *fatwa* promulgate de Qaradawi au un caracter mai curând conservator, ele propun o formă de schimbare graduală a normelor *(fiqh)* pentru a susţine adaptarea socială a musulmanilor la lumea globală în care trăiesc. Astfel, Qaradawi stabileşte o linie mai largă a *halal* (ceea ce este permis) şi sprijină interpretarea Shariei pe baza raţiunii umane şi a nevoilor modernităţii, considerând că *fatwa* învăţaţilor nu pot fi imuabile, ci trebuie să se

[1] Raymond William Baker, *op. cit.*, pp. 125-127
[2] *Idem, ibidem*, p. 126

schimbe odată cu evoluţiile istorice. În chestiunea statului islamic, Qaradawi respinge teza Califatului islamic ca neadecvată perioadei contemporane, susţinând că rolul califului de a asigura liantul între politică şi religie, între mundan şi spiritual poate fi în prezent asumat de învăţaţii religioşi care ar trebui să preia o asemenea autoritate.

Qaradawi se revendică de la Abduh şi Rashid Rida şi susţine că munca sa o continuă pe cea începută de revista *Al-Manar,* care producea interpretări ale normelor islamice pentru întreaga *Ummah* şi nu pentru musulmanii dintr-un anumit spaţiu naţional.

Deşi condamnă globalizarea şi solicită o uniune globală pentru a lupta împotriva efectelor sale, şeicul conchide că este un fenomen inevitabil, din care lumea musulmană poate prelua anumite aspecte pozitive, în special în ceea ce priveşte crearea şi consolidarea comunităţii, relaţionării şi solidarităţii transnaţionale, prin intermediul noilor mijloace de comunicare şi mass-media globale.[1]

Scopul susţinut de Qaradawi este crearea unei noi societăţi civile în lumea musulmană, care să fie în întregime conformă şi gestionată prin Sharia. Qaradawi susţine că islamul a fost asediat şi distrus de structurile actuale de putere din lumea arabă modernă, care l-a perceput ca o ameninţare politică şi nu ca o soluţie. Pentru a-şi demonstra teza, Qaradawi analizează eşecul guvernelor şi al regimurilor politice arabe, în special al celor care s-au legitimat prin discursul socialist, naţionalist sau panarabist şi care nu au fost capabile să-şi îndeplinească promisiunile făcute propriilor populaţii în perioada decolonizării şi independenţei şi au fost înfrânte în 1967 de Israel. În opinia sa, atât naţionalismul şi marxismul, cât şi secularismul şi liberalismul sunt ideologii şi filosofii importate din tradiţia occidentală care nu corespund realităţilor sociale ale lumii musulmane, unde numai o Sharia reintepretată, adaptată poate oferi soluţia pentru asigurarea justiţiei, echilibrului şi bunăstării.[2]

---

[1] Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, Londra, 2004, p. 138

[2] Yusuf al-Qaradawi, *Islamic Awakening Between Rejection and Extremism*, Herndon, IIIT, 1991

Conducător al Consiliului European al Fatwa, Qaradawi a dus o activitate susţinută în promulgarea de *fatwa,* edicte religioase, dedicate musulmanilor care trăiesc în Europa şi nevoilor specifice ale acestora, ceea ce şeicul numeşte „jurisprudenţă pentru minoritate". Deşi Consiliul promovează o menţinere destul de strictă a ritualurilor şi modului de viaţă islamic, se situează în acelaşi timp pe poziţii moderate prin condamnarea violenţei şi recomandarea ca musulmanii să respecte regulile şi normele statelor în care trăiesc şi drepturile nonmusulmanilor. Recent, Consiliul a sprijinit adoptarea a ceea ce a fost considerat un „Cod de conduită" istoric, agreat de peste 400 de organizaţii musulmane, pornind de la o iniţiativă a Federaţiei Organizaţiilor Islamice din Europa. Codul solicită musulmanilor să fie o parte activă în societăţile în care trăiesc, să sprijine coeziunea şi solidaritatea socială şi să înţeleagă faptul că statele europene sunt seculare, dar permit musulmanilor să-şi practice religia cu anumite limitări în spaţiul public (problema portului vălului islamic de către femei).[1]

Printre cele mai reprezentative personalităţi ale Islamului politic postmodern, predicatorul şi profesorul Tariq Ramadan, care predă filosofia la Geneva, reprezintă un curent care transcende diferenţele etnice, culturale sau sectare islamice, adresându-se, asemenea lui Qaradawi, prin intermediul televiziunii şi al internetului, tuturor musulmanilor. Nepot al lui Hassan al-Banna, Tariq Ramadan s-a născut la Geneva în 1962 şi este un intelectual care vorbeşte fluent franceză, engleză şi arabă, cunoaşte filosofia europeană şi studiile şcolilor de drept islamic şi atrage prin discursul său în special tinerii din generaţiile a doua sau a treia de musulmani stabiliţi în Europa. Predicile sale aduc aminte, prin fervoare, de cele ale teleevanghelıştilor creştini, şi orientează auditoriul spre redescoperirea identităţii islamice pierdute, revenirea la valorile tradiţiei şi ale culturii musulmane,

[1] Farhad Khosrokhavar, „Reformist and Moderate Voices in European Islam", în Shireen Hunter (editor), *Reformist Voices of Islam*, p. 252

ca formă de răspuns individual la alienarea cetăţeanului postmodern. Ramadan apără drepturile musulmanilor în Europa şi critică regimurile arabe autocratice, ca şi politicile Occidentului şi Israelului faţă de problema palestiniană, manifestându-se pe palierul unei identităţi multiple, asumate discursiv: jihadist atunci când susţine dreptul palestinienilor la autodeterminare, fundamentalist atunci când recomandă femeilor musulmane să poarte *hijab,* liberal atunci când vorbeşte de importanţa democratizării lumii arabe şi de promovarea egalităţii şi libertăţii, precum şi de datoria musulmanilor din Occident de a fi cetăţeni loiali ai ţărilor în care trăiesc.

Ramadan se declară un „fundamentalist" *(salafi)* într-un sens postmodern al termenului: necesitatea de a adera la pilonii fundamentali ai islamului, de a susţine islamul fundamental, în care aplicarea Shariei nu reprezintă însă aderarea completă la *fiqh* (norme). Sharia trebuie redescoperită în sensul ei originar, ca „drum către sursă" şi nu ca un corp juridic creat de legislatori sau jurişti *(fuqaha).* Ramadan argumentează că Sharia este o percepţie globală a relaţiei credincioşilor cu Allah, pe care fiecare o poate urma în cadrul normelor specifice statului în care trăieşte. Ramadan cere musulmanilor să înţeleagă şi să respecte tradiţiile pozitive ale Europei, cele care susţin „spiritul Shariei": libertatea, justiţia, constituţionalismul.[1]

Ca mulţi alţi reformişti, Ramadan face diferenţa între aspectele imuabile ale islamului *(sabit)* şi cele care pot fi modificate *(mutaqayer),* între esenţial *(asl)* şi secundar *(far).* În ceea ce priveşte cei cinci piloni ai islamului şi respectarea aspectelor de cult, nu poate exista compromis, dar schimbări pot fi operate în zona relaţiilor şi a normelor sociale.

Ramadan încearcă să redefinească opoziţiile clasice între *dar al-Islam* şi *dar al-Harb,* considerând că musulmanii care trăiesc în democraţiile europene trebuie să le privească tot ca pe Casa Păcii – Casa Islamului deoarece sunt liberi să-şi exercite credinţa acolo:

[1] Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim,* The Islamic Foundation, Leicester, 1999

> În calitate de cetăţeni ai statelor care recunosc drepturile omului, în prezent, musulmanii nu se mai află sub autoritatea statelor străine sau a fostelor colonii şi ar trebui să respingă statutul de subcetăţeni, care este produsul unui pervers neocolonialism intern.[1]

Ramadan creează deci fundamentele unui islam liberal global, deteritorializat, liber de cultura şi tradiţiile locale, aplicabil unei *Ummah* spirituale căreia îi aparţine orice musulman, indiferent unde se află. De asemenea, el avertizează împotriva riscului de a crea bariere mentale bazate pe interpretări eronate ale islamului, bariere care conduc la apariţia unui „clash" al civilizaţiilor în sens huntingtonian, la nivel mental. Alături de alţi intelectuali musulmani, precum Mamdani sau Nader Hashemi, Ramadan atrage atenţia că, de multe ori, percepţiile publice islamice se definesc prin opoziţie faţă de Occident şi că această evoluţie nu mai este islam, ci doar antioccidentalism pur şi simplu, fără legătură cu religia. El evocă faptul că atunci când Europa solicită încetarea pedepselor corporale în mod greşit introduse ca parte a Shariei, mulţi musulmani sunt convinşi că acestea sunt cu adevărat islamice, de vreme ce Occidentul le condamnă – deci efectul psihologic este exact invers celui scontat.

Acolo unde civilizaţia occidentală şi practica islamului vin în contradicţie (portul vălului, de exemplu), Ramadan propune identificarea de către musulmanii din Europa a unui „sistem dual de referinţă" prin care, supunându-se normelor seculare ale statului, musulmanii pot să le conteste în faţa unor instanţe judiciare sau cu sprijinul unor autorităţi religioase. Islamul trebuie să rămână o practică fidelă sieşi şi să nu ajungă o formă de relativism religios, sub presiunea societăţilor europene. Musulmanii nu trebuie să-şi relativizeze valorile universale, ci pornind de la acestea, să înveţe să dialogheze cu diversitatea. Există un dialog al valorilor religioase universale, în care islamul trebuie să se întâlnească pe tărâmul spiritului cu religiile creştină,

[1] Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, 2004, p. 225

budistă sau iudaică, dar acest dialog trebuie purtat de adevăraţii reprezentanţi ai comunităţilor religioase:

> Astfel, există două condiţii fundamentale pentru dialog: în primul rând, este nevoie de asumarea unui angajament, pe cât este posibil, pentru a oferi comunităţii de credinţă o idee asupra potenţialului de cooperare şi, în al doilea rând, pentru a obţine acest lucru, este nevoie de dăruirea unei părţi a energiei pentru deschiderea unui dialog intercomunitar, care va face posibilă promovarea adevăratului pluralism. [1]

Pe de altă parte, Ramadan nu se înscrie în tradiţia interpretărilor raţionalist-reformiste ale islamului, ci se consideră un salafist, în sensul că intepretarea Coranului nu trebuie să se bazeze pe „reinventarea" sa conform unor versiuni moderne ale conceptelor de *shura* (consultare) sau *ijma* (consens). Reinventarea Coranului înseamnă apostazie *(ridda)*. Intepretarea sa reprezintă un atribut al individului, iar faptul că musulmanii generaţiilor a doua şi a treia de emigranţi în Europa sunt complet rupţi de tradiţiile culturale ale statelor de origine îi face cu adevărat obiectivi în asumarea unui nou Islam, pur, reînnoit prin credinţa individuală, separat de instituţiile religioase ale ţărilor musulmane. Ramadan promovează drepturile femeilor şi solicită renunţarea la practicile barbare împotriva acestora, care se bazează pe false interpretări ale tradiţiei religioase sau pe tradiţii culturale tribale, preislamice.

El avertizează asupra riscului de pierdere a credinţei adevărate, supuse unui proces de „vulgarizare" şi demitizare, de imitaţie nu a trecutului, ci a prezentului, dar care are acelaşi efect – pervertirea islamului de către modernitate într-o formă de consumerism religios:

> Gândirea reformatoare are ca principiu să nu transforme musulmanii de azi în imitatori ai musulmanilor de ieri. Credincioşi principiilor, ei trebuie să descopere cum să trăiască în prezent. Totodată,

[1] *Idem, ibidem*, p. 209

musulmanii de astăzi trebuie să nu devină imitatori ai stilurilor zilei sau să fie mulţumiţi cu legea minimei rezistenţe în „islamizarea" a orice se „vinde" astăzi.[1]

Ramadan consideră că identitatea religioasă transcende identitatea politică, cetăţenească, chiar dacă musulmanii trebuie să se supună normelor standard ale cetăţeniei statului în care trăiesc, şi că valorile islamice nu se supun normelor civile occidentale, dar nici nu se află în contradicţie cu acestea – pur şi simplu, pentru că domeniul religios şi cel social şi politic sunt complet separate. Musulmanii trăind în state arabe sunt de multe ori oprimaţi de regimuri autocratice a căror violenţă este condamnată de Ramadan într-o suită de predici sau discursuri publice, cu impact nu numai asupra auditorului european, ci şi a celui din lumea arabă.

Mulţi analişti şi intelectuali arabi consideră tezele sale o formă facilă de câştigare a audienţei prin exploatarea tezelor Orient–Occident, care sunt de mult depăşite în plan real şi îl numesc „a publicity-manufactured reformist"[2]. Intelectualii europeni precum Olivier Roy sau americani – Fuad Ajami – îi contestă uneori sinceritatea şi consideră că, prin anumite teme, încearcă crearea unui curent neofundamentalist în comunităţile musulmane din Europa. Pe de altă parte, prin destinul său şi prin activismul său postmodern, Ramadan reprezintă el însuşi o formă a Islamului politic global, despărţit de tradiţie într-o *Ummah* universală, de la care se revendică, deopotrivă, astăzi radicalismul şi terorismul lui Bin Laden, pacificismul reformiştilor sau predicile conservatoare ale *ulama* din Peninsula Arabică. Cu toţii se adresează musulmanului drept cetăţean virtual al unui spaţiu politic reinventat, fie pe baza interpretării tradiţiei, fie pe baza falsificării sale, pentru a obţine forme de loialitate transnaţională, fără legătură cu spaţiul şi timpul, pentru că, asemenea religiei,

[1] *Idem, ibidem*, p. 241

[2] Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology. Resisting an Empire*, Routledge, New York, 2008, p. 19

se pretind atemporale şi eliberate de rădăcinile spiritualităţii musulmane tradiţionale.

Un alt islamist liberal venit din curentul salafismului şi pornit pe linia grupărilor moderate din Fraţii Musulmani este tunisianul Rachid al-Ghannouchi, care face parte din prima generaţie intelectuală de după decolonizare, care s-a opus dictaturilor militare arabe. Fondator al Partidului Nahda în Tunisia în 1980, Ghannouchi a încercat să promoveze în jocul democratic o opoziţie autentic islamică, consecinţa fiind arestarea şi expulzarea sa la Londra, unde trăieşte din 1989.

Ghannouchi predică o reîntoarcere a islamului în societate, susţinând că obiectivul final al mişcărilor islamice nu trebuie să fie dobândirea puterii politice, ci câştigarea respectului şi susţinerii publicului. Islamul politic poate fi un curent, o mişcare socială care să consolideze societatea civilă şi, prin intermediul vocilor opoziţiei, să promoveze democratizarea în lumea arabă. Ghannouchi respinge soluţia violentă, revoluţia împotriva dictaturii, deoarece recursul la aceasta nu face decât să consolideze puterea liderilor autocraţi şi presiunile acestora asupra societăţii. Deşi mare parte din discursul său este orientat împotriva regimurilor politice arabe, Ghannouchi critică şi neocolonialismul Occidentului ca efect al globalizării: exploatarea şi manipularea lumii a treia, teză pe care liderul tunisian o preia de la nasserism şi naţionalismul arab. În opinia sa, „occidentalizarea" se identifică nu cu modernitatea, ci cu violenţa şi dictatura pentru că Occidentul sprijină forme de neocolonialism care se bazează pe susţinerea regimurilor totalitare şi reprimarea opoziţiei în lumea arabă. (Exemplul susţinerii unor state europene pentru regimurile militare din Tunisia, Algeria şi Egipt nu face decât să întărească ideile lui Ghannouchi asupra modernităţii nonoccidentale pe care islamul trebuie să o dezvolte.)[1]

[1] Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, Oxford University Press, New York, 2001

Naţionalismul arab a fost o mişcare destinată luptei împotriva neocolonialismului, dar a eşuat, pentru că, din punct de vedere conceptual, era „prea îndatorat" ideologiilor europene; naţionalismul a câştigat independenţa politică, dar a pierdut „independenţa intelectuală".

Soluţia este reîntoarcerea la un islam al raţiunii luminate, un islam interpretat prin prisma gândirii filosofilor arabi medievali (Ibn Rushd, Ibn Sina, *Muta'azilismul)* asupra universului, sinelui, permanenţei şi transformării.

Există două tipuri de modernitate: modernizarea ca proiect genuin al Occidentului şi modernizarea ca proiect al elitei occidentalizate din statele arabe. Prima formă este rezultatul evoluţiei istorice, filosofice care a dus la dezvoltarea ştiinţei şi raţiunii, a sprijinit progresul, liberalismul, democraţia şi revolta împotriva nedreptăţii. Aceasta este modernitatea pe care intelectualii musulmani trebuie să o susţină în societăţile în care trăiesc. A doua formă de modernitate este cea a elitelor arabe educate în Vest, care au perceput-o nu ca sursă de progres colectiv, ci ca sursă de putere pentru un grup restrâns ce a „confiscat" modernitatea şi i-a pervertit fundamentele culturale şi conceptuale. Elita „fals modernizatoare" arabă a încercat să schimbe spaţiul cultural şi public tradiţional, rejectând islamul, dar promovând idei şi teze favorabile puterii prin intermediul oficialilor religioşi. Această „modernitate deformată" s-a exprimat, în cazul Tunisiei, prin trei blocuri complementare care au împiedicat formarea unei societăţi civile adevărate: forţele de poliţie, elita coruptă a mediului de afaceri şi curentele stângiste sau socialiste. Pentru a-şi menţine privilegiile şi pentru a câştiga legitimitate morală prin susţinerea Occidentului, acestea au reprimat forţele islamiste şi au creat un fals stindard al democraţiei şi al drepturilor femeii.[1] Dacă modernitatea Vestului a dus la emancipare intelectuală şi

[1] Ghannouchi, „The Battle Against Islam", *Middle East Affairs Journal*, vol. 1(2), Iarna 1993

libertate, la separarea instituţiilor de personalităţile la putere la un moment dat, modernitatea unor lideri ca Bourguiba, şahul Iranului sau Atatürk a mers în sens invers. Nici politica Occidentului faţă de Orient nu a promovat o modernizare reală, ci, sub sigla „misiunii civilizatoare" *(mission civilisatrice),* a încercat să „vândă" democraţia ca o ideologie a hegemoniei.[1]

Ghannouchi argumentează că modernitatea autentică nu e o „etichetă" care poate fi transferată de la o cultură la alta, inventată şi introdusă din afară: fiecare formă de modernitate trebuie să fie locală pentru a se difuza şi a inspira toate aspectele şi nivelurile societăţii cu un spirit democratic real. Aceasta este misiunea Islamului politic: modernizarea „din interior" a societăţii arabe. Totuşi, admite Ghannouchi, un regim democratic, dar secular este de preferat unui regim politic autointitulat islamic, dar despotic.[2]

Ibrahim Abu-Rabi[3] consideră că Ghannouchi se bazează, ca foarte mulţi salafişti, pe normele islamice clasice, aşa cum sunt interpretate de imamul Abu Ishaq Ibrahim al-Shatibi într-un studiu celebru pentru învăţaţii musulmani, în care acesta defineşte principalele obiective ale Sharia. Legea islamică este destinată interesului şi binelui colectiv al oamenilor *(masalih al-ibad),* iar scopurile sale pot fi divizate în următoarele categorii: obiectivele obligatorii, obiectivele de care este nevoie şi obiectivele recomandabile. Obiectivele obligatorii sunt prezervarea religiei, a sinelui, procreaţia, proprietatea şi intelectul. Fără acestea, *masalih al-ibad* nu poate fi asigurat. De exemplu, prezervarea religiei nu se poate realiza fără respectarea ritualurilor *(ibadat)* care o definesc. În a doua categorie, intră cele de care este nevoie, dar la care se poate renunţa în anumite condiţii (precum exceptarea de la rugăciune, atunci când un musulman

[1] Ibrahim M. Abu-Rabi', *op. cit.*, pp. 204-208

[2] Rachid al-Ghannouchi, „Secularism in the Arab Maghreb", în John L. Esposito şi Azzam Tamimi (editori), *Islam and Secularism in the Middle East,* New York University Press, New York, 2000, p. 99

[3] *Idem, ibidem*, p. 209

se află în călătorie). Obiectivele recomandabile se referă la adoptarea unui comportament moral, curăţenia personală, păstrarea normelor şi a etichetei sociale şi decenţa.

Pornind de la aceste categorii, Ghannouchi propune un cadru general, prin care Sharia va veni în sprijinul promovării democraţiei şi drepturilor omului, prin următoarele cinci principii: libertatea doctrinară; respectul pentru conştiinţa umană; libertatea de exprimare şi mişcare; asigurarea nevoilor economice ale comunităţii; bunăstarea şi pacea socială.

Ghannouchi derivă din principiul coranic „niciun fel de coerciţie în religie" faptul că există o doctrină islamică a libertăţii şi pluralismului religios. Constituţia de la Medina reprezenta o astfel de *Ummah* politică, în care se aflau comunităţi cu diferite religii care coexistau împreună sub orientarea spirituală a Profetului. Pentru că Sharia se focalizează ca obiectiv pe binele colectivităţii, al oricărei colectivităţi, Sharia nu poate avea o natură discriminatorie, susţine Ghannouchi. Autoritatea politică este necesară pentru a asigura implementarea Shariei şi reprezentarea adecvată a intereselor *(masalih)* poporului, susţinerea legii şi ordinii şi protejarea comunităţii. Această autoritate a fost pervertită de elitele arabe occidentalizate, care au sprijinit numai declarativ Sharia şi au fost susţinute de *ulama* corupte, acţionând nu ca învăţaţi islamici, ci în calitate de „consilieri ai puterii". Pentru Ghannouchi, *ijma* nu este consensul învăţaţilor, aşa cum afirmă ortodoxia religioasă, ci un îndemn la „vox populi", la dezbatere şi consens în opinia publică, asupra modului de organizare a afacerilor comunităţii, deci un principiu coranic care trebuie să stea la baza emergenţei unei societăţi civile independente de puterea politică – societate civilă asociativă care exista în perioada islamului califatelor şi care a fost distrusă prin emergenţa statului arab modern şi aproprierea discursului politic de către guvernele despotice. Prin subordonarea societăţii, naţionalizarea proprietăţilor religioase, plasarea educaţiei sub controlul statului şi aservirea *ulama,*

statul arab modern a redus la tăcere o societate islamică pluralistă care a existat pe tot parcursul istoriei lumii musulmane.[1]

În fine, centrală aplicării Shariei este ideea de justiţie şi susţinere a interesului public *(maslaha al-ammah),* de aceea musulmanii au o datorie sacră, similară celorlalţi piloni ai islamului, de a proteja viaţa, de a refuza orice formă de asasinat sau tortură şi de a lupta împotriva oricărei forme de sclavie.

În diferite forme şi cu diferite abordări, filosofice, religioase sau politice, atât Arkoun, cât şi Ghannouchi, Qaradawi sau Ramadan resping o soluţie seculară la problematica islamului în modernitate, chiar dacă acceptă necesitatea şi logica culturală a existenţei secularismului occidental. Pentru toţi aceşti islamişti liberali, islamul este fundamental politic, dar nu din perspectiva secolelor trecute, a idealului Califatului islamic, ci din perspectiva postmodernă a faptului că reprezintă o voce, o forţă, un discurs cu valenţe atât politice, cât şi sociale şi culturale. Cu alte cuvinte, ideologia islamică nu poate fi ignorată ca „naraţiune majoră" – ca să folosim terminologia relativismului postmodernist – în nicio societatea musulmană contemporană, fără a-i reduce sau distruge specificitatea, identitatea, atât cotidiană, practică, cât şi spirituală, transcendentă.

Alţi autori arabi contemporani se situează pe poziţii divergente: de la Hassan Hanafi, care vede o reconciliere între salafism şi secularism printr-un fel de antantă în care ambele curente să renunţe la tezele lor maximaliste şi să găsească un numitor comun, până la Abdallah Laroui, care, pornind de la teze marxiste, vede în religie o doctrină depăşită politic, poate utilă social, dar care nu poate fundamenta niciun fel de proiect viabil naţional sau transnaţional. La extrema cealaltă se situează acei intelectuali care nu văd necesitatea niciunei concilieri între islam şi modernitate, între islam şi raţiune, ci propun înlocuirea completă a religiei cu doctrina carteziană a cunoaşterii şi

[1] Rachid al-Ghannouchi, „Islamic Movements: Self-Criticism and Reconsideration", *Middle East Affairs Journal*, vol. 3(1–2), iarnă/primăvară 1997

absorbirea tradiției orientale în modelul statal occidental. Printre ei, Bassam Tibi, intelectual apreciat în Europa, dar extrem de contestat în statele arabe și printre intelectualii arabi, susține că nu există cale de mijloc – islamul nu poate îmbrățișa o „semimodernitate" din care să preia numai ceea ce îi convine (internetul, mass-media, tehnologia) și respinge restul. În opoziție față de filosofia lui Iqbal, structuralismul lui Arkoun sau umanismul ideologic al lui Ghannouchi, Bassam Tibi susține că „islamizarea cunoașterii" riscă să transforme lumea musulmană într-un spațiu al iraționalului și al întoarcerii la Evul Mediu, pentru că singurul raționalism care există este cel occidental (nu există un raționalism islamic).[1]

Deși teza lui Tibi este destul de slab argumentată și susține exclusiv miza înlocuirii islamului cu Descartes, ea marchează existența unei divergențe și a unei dezbateri majore în rândul intelectualilor musulmani contemporani: adoptarea sau respingerea Shariei, modul în care normele propriu-zise ale islamului se pot poziționa și modifica în modernitate sau, dimpotrivă, nu pot și nu trebuie să fie adaptate, pentru că ajung să nu mai reprezinte teologia politică a islamului, ci o formă de discurs „dual" neadaptat pe deplin nici realităților lumii musulmane, nici celei occidentale. Esența interpretării normelor *(fiqh)* stă în modalitatea prin care acestea își pot păstra caracterul islamic, derivat din Coran și, în același timp, își pot asuma o reformulare modernă a unor prescripții formulate în secolele VII–VIII d.Hr.

[1] Ideile lui Hassan Hanafi și teoria lui Bassam Tibi sunt prezentate în mod extins în *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, pp. 289-290

CAPITOLUL III

ISLAMUL POLITIC ŞI INTERPRETAREA SHARIEI: ÎNTRE REFORMISM, FUNDAMENTALISM ŞI LIBERALISM

> Nu trebuie să concluzionăm din aceasta... că politica şi religia au un scop comun, ci că în primele etape de formare a naţiunilor, fiecare a servit ca un instrument al celeilalte.
>
> JEAN-JACQUES ROUSSEAU

III.1. *Sharia* şi *fiqh*: sisteme normative şi tradiţii istorice

Sharia, sau legea islamică, poate fi explicată ca totalitatea definiţiilor şi conceptelor divine care definesc şi ordonează acţiunile umane, după cum se reflectă acestea în Coran, *Sunna (hadith),* incluzând atât aspecte normative şi legislative, cât şi practici morale şi sociale.[1]

Sharia devine normă aplicată într-un stat musulman printr-un proces complex de codificare, interpretare şi juridizare, destinat definirii unei înţelegeri comune *(fiqh)* a planurilor divine, de aceea teoria legislativă musulmană este definită ca *usul-al-fiqh,* adică „sursele înţelegerii". Termenul *sharia* semnifică, pornind de la rădăcinile

[1] Bernard Weiss, *The Search For God's Law: Islamic Jurisprudence In The Writings Of Sayf al-Din al-Amidi*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1992, p. 33

arabe ale cuvântului, „drumul cel drept", de aceea, prin raportare la *fiqh,* acesta reprezintă un ideal normativ de tip platonic şi nu o bază în sine pentru jurisprudenţa islamică (care porneşte de la *fiqh).* După cum subliniază Maliha Masood[1], legislaţia islamică este rezultatul intepretării umane, prin intermediul învăţaţilor musulmani *(mujtahids)* şi a judecătorilor *(qazis),* de unde importanţa acordată în islam gândirii şi intelectului uman.

În analiza rolului pe care îl joacă normele religioase în societăţile musulmane, de multe ori se face confuzia între Sharia şi *fiqh,* apreciindu-se în mod greşit că aceste norme sunt imuabile şi prestabilite, deci nu ar exista decât două soluţii ale transformării societăţilor musulmane: aplicarea literală a Shariei, care în interpretarea sa ad litteram este profund nedemocratică şi contrară drepturilor omului, sau renunţarea completă la islam ca – în termenii lui Massignon[2] – teocraţie laică (fără Biserică) şi egalitaristă (în care toţi subiecţii sunt supuşi în mod egal legii religioase). De fapt, problematica interpretării Coranului şi a *fiqh* poate deschide o perspectivă nouă asupra legislaţiei islamice ca sursă nu a stagnării, ci a schimbărilor politice sau sociale, în măsura în care oferă canalul de adaptare şi modernizare a islamului, chiar în circumstanţele menţinerii acestuia ca principală sursă de drept în comunităţile musulmane.

Evoluţia intepretărilor umane *(ijtihad)* ale surselor divine de drept pentru realizarea *fiqh* a fost sinuoasă în istoria Islamului. Primii 150 de ani ai religiei musulmane au fost caracterizaţi printr-un nivel extraordinar de libertate individuală în avansarea unor interpretări legale ale islamului pe baza opiniilor personale *(ra'y).* În secolul al X-lea, un exemplu de abordare bazată pe adaptarea Shariei la realităţile istorice cotidiene a fost cel al şcolii *Mu'tazilite,* care aprecia că universul

[1] Maliha Masood, „Untangling the Complex Web of Islamic Law: Revolutionizing the Sharia", *Al-Nakhlah, The Fletcher School Online Journal for issues related to Southwest Asia and Islamic Civilization* Toamna 2003, articolul 4, pp. 2-4

[2] Louis Massignon, *La Passion d'al-Hallaj,* Gallimard, Paris, 1975, vol. 1, p. 719

este un sistem raţional integrat, guvernat de principiul cauzei şi al efectului, creată de Allah şi stabilită ca lege naturală[1]. Un alt exemplu de abordare raţională în cadrul *ijtihad* este cel al istoriografiei lui Ibn Khaldun, care, prin teoria sa asupra dinastiilor, a încercat o reconciliere între religie şi regulile seculare ale politicii, după dispariţia califatelor arabe.[2]

Ulterior, datorită refluxului constant al puterii dinastiilor arabe şi a debutului luptelor pentru putere între diferite triburi, ca şi a creşterii exponenţiale a nivelului de sofisticare a analizei filosofice şi teologice în lumea arabă, se poate afirma că *ijtihad* a fost apreciată ca o abordare ce trebuia restrânsă, astfel încât să asigure consensul *(ijma)* asupra normelor politice şi sociale. Interpretarea individuală a Shariei a fost treptat percepută ca o erezie sau o contestare a cuvântului divin, soluţia de compromis fiind circumscrierea sa într-un cadru extrem de limitat, atât doctrinar (recursul la „litera" Coranului), cât şi scolastic (dezvoltarea unor elite de învăţaţi ai Coranului – *ulama).* Diversitatea doctrinelor legale islamice a condus la cristalizarea a patru şcoli sau abordări diferite cu privire la aplicarea Shariei – *Hanafi, Maliki, Shafi* şi *Hanbali* (ultima fiind considerată cea mai rigidă în aplicarea Shariei, dar şi cea care permite exercitarea unui anumit tip de *ijtihad*, astfel fiind utilizată ca bază pentru wahabism).[3]

Intelectualul egiptean Nasr Abu Zayd precizează că sursele clasice care creează Sharia – normele şi legislaţia islamică – se bazează pe raţionamentul deductiv şi inductiv aplicat textului Coranului şi *Sunna* (egale ca autoritate), pe consensul asupra unor problematici, aşa cum a fost acesta stabilit de prima generaţie de musulmani *(ijma)* şi pe munca de interpretare a învăţaţilor islamici, care a fost restricţionată la exercitarea analogiei *(qiyas)* prin compararea chestiunilor

---

[1] Malcolm Kerr, *Islamic Reform*, University of California Press, Berkeley, 1966, p. 59

[2] Mansoor Moaddel, Discursive Pluralism and Islamic Modernism in Egypt, *Arab Studies Quarterly (ASQ)*, iarna 2002, pp. 3-5

[3] Malik A.A. şi Malik Maqsood Halima, *A Theoretical and Practical Approach to Islamic Law*, Unique Books, Londra, 2001, pp. 120-140

curente cu viaţa, faptele şi doctrina Profetului[1]. Automat, Sharia este un construct uman şi nu unul divin. Zayd precizează că numai aproximativ 16% din textul Coranului este folosit ca bază normativă a Shariei, restul de 84% jucând numai un rol auxiliar în sistemul legal islamic, în sprijinul *Sunna, ijma* şi *qiyas*. Cele mai importante obiective ale Shariei *(al-maqasid al-kulliyya li l-sharia)* sunt cinci: prezervarea sinelui (protecţia vieţii), a progeniturilor, a proprietăţii, sănătăţii şi religiei. Acestea formează baza codului penal islamic. După cum precizează Zayd, spre exemplu, crima este considerată ilegală deoarece distruge viaţa; adulterul este condamnat deoarece afectează progeniturile; pedepsirea hoţiei, care afectează proprietatea, este de asemenea un precept fundamental în Sharia (iar în unele state se aplică practica medievală a amputării mâinii); în fine, protecţia sănătăţii se transpune în interzicerea consumului de alcool, deşi Coranul nu precizează existenţa niciunei pedepse în asemenea cazuri. Prezervarea religiei se realizează prin declararea ca „apostat" a celor care critică islamul şi prin acceptul *ulama* de a fi aplicată pedeapsa cu moartea unui musulman apostat, cu toate că, şi în acest caz, Coranul nu precizează niciun fel de pedeapsă pentru cei care, după ce au îmbrăţişat religia musulmană, renunţă la aceasta, făcând exclusiv referire la pedeapsa din viaţa de apoi pentru necredincioşi. Majoritatea preceptelor incluse în Coran referitoare la norme legale *(hadd,* pl. *hudud)* sunt, în opinia multor intelectuali musulmani, precoranice şi preislamice: unele aparţin dreptului roman, preluate prin tradiţia iudaică, iar altele ţin de obiceiuri şi culturi tribale păgâne din Peninsula Arabică. Coranul nu este în sine o carte de drept islamic, ci o Revelaţie, asemenea Bibliei, care trebuie contextualizată şi interpretată în semnificaţia sa, nu în conţinutul său literal. Ceea ce a încercat să introducă Muhammad Abduh în Universitatea Al-Azhar este teza susţinută de majoritatea reformiştilor şi liberalilor islamici, care au identificat aplicarea Shariei de către *ulama*

[1] Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought*, p. 94

cu o formă de „ideologizare" a Coranului, prin stabilirea unor sensuri şi interpretări care să favorizeze poziţiile de putere ale instituţiilor politice şi religioase din diverse perioade istorice.

Coranul ca atare nu include o teorie politică, deoarece niciunul dintre textele scripturilor din acea perioadă nu putea dezvolta principii politice în sensul contemporan al termenului, reflectând numai realităţile unor societăţi tradiţionale. A transforma preceptele Coranului în teze ale modernităţii poate fi un demers eronat, câtă vreme ar însemna o interpretare extrem de laxă a textului. De exemplu, *shura,* consultarea, era o formă de legitimare a conducătorului într-un construct politic premodern, în care liderul autocratic consulta masele atunci când aprecia că este necesar pentru luarea unei decizii. Practica este de asemenea preislamică: şefii de triburi din Peninsula Arabică se întâlneau să discute diverse probleme în spaţii numite *dar al-Nadwa* (Casa Adunării, Congresului). *Shura* nu poate fi transpusă, fără a-i schimba sensul, într-o formă de parlamentarism constituţional, deoarece este o formulă tradiţională de exercitare a puterii, nu una modernă. Consiliul *Shura,* care există în Arabia Saudită, este format exclusiv din reprezentanţi numiţi de Casa Regală şi nu reprezintă voinţa populară.[1] Pe de altă parte, valorile şi obiectivele fundamentale ale Shariei, aşa cum sunt acestea exprimate la nivel general, pot constitui un fundament solid pentru dezvoltarea unor sisteme de drept civil şi penal moderne, în care aplicarea lor să se realizeze în conformitate cu evoluţiile actuale ale societăţii. Problema majoră a raporturilor dintre *fiqh* şi Coran, dintre fundament şi transformarea sa în norme este că, odată cu extinderea imperiilor islamice şi a nevoii de organizare a societăţii în acea perioadă, *fiqh,* normele, au devenit mai importante decât sursa lor, Coranul, ce nu putea oferi, în mod evident, o constituţie pentru Califat.

Limitarea *ijtihad* a condus la codificarea mult mai strictă a surselor dreptului musulman, dar a eliminat în acelaşi timp şi modalitatea

[1] Nasr Abu Zayd, pp. 94-96

cea mai simplă de deschidere a islamului față de schimbările istorice ulterioare. Legislația islamică s-a dezvoltat într-o pletoră de poziții și interpretări asupra prevederilor coranice, complicată succesiv de generații de *ulama,* dar restrânsă în modul său de generare la o elită conservatoare, uneori aservită politic și adesea interesată de menținerea unor privilegii proprii. Inițial, în cazul în care afacerile administrative ale statului se aflau în afara expertizei învățaților din cele patru școli sunnite, leadershipul politic putea să creeze norme legale separate de aplicarea Coranului, sistem denumit *siyasa* (termen care în accepțiunea contemporană este traductibil ca „politic", de unde, practic, se poate trage concluzia că, domeniul politic era perceput în islam ca fiind separat de cel al religiei)[1]. Judecătorii asigurau aplicarea ambelor sisteme – normele religioase și cele laice –, în vreme ce califul sau sultanul își prezerva ca atribut fundamental puterea proprie de normare, atâta vreme cât aceasta nu contrazicea normele Shariei. Deoarece, sub domnia Abbasizilor, acest atribut al liderilor politici a generat o extindere a *fiqh* dincolo de limitele stabilite inițial de clerici, în secolul X *ulama* au decis ceea ce s-a numit „închiderea porților *ijtihad"* și eliminarea dreptului de interpretare a Coranului în afara cercului restrâns al învățaților islamici și înlocuirea sa cu regula precedentului, respectiv cu cea a aplicării normelor stabilite de o autoritate religioasă (principul imitației – *taqlid).*

Paradoxal, dacă jurisprudența islamică a încercat să moralizeze acțiunile legale și formalitățile sociale, plasându-le practic sub semnul cuvântului lui Allah, în același timp, a încercat să descurajeze direcția inversă – de legiferare a preceptelor morale și sociale dintr-un anumit moment de evoluție a comunităților musulmane. Această abordare a produs în timp o rezistență puternică la schimbare în dreptul și practica islamică, în pofida faptului, logic că, dacă o regulă a

[1] Miriam Netzer, „One Voice? The Crisis of Legal Authority in Islam", *Al-Nakhlah, The Fletcher School Online Journal for issues related to Southwest Asia and Islamic Civilization*, primăvara 2004

Shariei se bazează pe o anumită cutumă, aceasta ar trebui să se schimbe odată cu acea cutumă (abordare progresistă caracteristică unui învăţat precum Ibn al-Arabi)[1].

Coranul ca bază a Shariei conţine însă cel puţin două domenii fundamental diferite – un document care gestionează probleme sociale şi practice şi care poate fi interpretat în mod flexibil, în funcţie de aplicabilitatea lor (cât de actuală mai este, spre exemplu, interdicţia adresată musulmanilor de a desena/picta chipuri umane sau legislaţia referitoare la pedepsele corporale?), dar şi un document în esenţa sa filosofic, ce include principii spirituale de bază, imuabile ale islamului (cei cinci piloni, principiile consultării, compasiunii, justiţiei etc.).

Din cele 6 000 de versete ale Coranului, mai puţin de 700 se referă în mod explicit la norme legislative şi numai 200 dintre acestea includ prevederi referitoare la gestionarea problemelor societăţii – restul este dedicat în întregime domeniului strict religios şi îndatoririlor credincioşilor faţă de Allah în plan spiritual şi nu temporal.[2] Felul în care Sharia este definită pornind de la această bază foarte largă de principii spirituale depinde în mod determinant de interpretarea lor şi de aplicabilitatea în practică a preceptelor coranice. „Închiderea porţilor *ijtihad*" a condus la transformarea unor generaţii succesive de jurişti şi învăţaţi musulmani într-un factor nu de adaptare a normelor la realităţile istorice, ci de perpetuare a practicilor stabilite de predecesorii lor în premodernitate – prin utilizarea conceptului de *taqlid* (cazul în special al islamului sunnit şi poate mai puţin al celui şiit)[3]. Aceasta este principala explicaţie pentru perpetuarea unor tradiţii apreciate ca medievale în anumite societăţi musulmane – printre care limitarea drepturilor femeilor, ale minorităţilor sau comunităţilor de altă religie, codurile penale depăşite, preferinţa

[1] Maliha Masood, *op. cit.*

[2] Maliha Masood, *op. cit.*, p. 3

[3] Coulson J. Noel, *Conflicts and Tension in Islamic Jurisprudence*, University of Chicago Press, Chicago, 1969

pentru norme stricte care afectează libertatea individuală –, tradiţiile respective fiind în bună măsură comune în secolele X–XII atât Europei, cât şi lumii musulmane.

De aceea, legislaţia islamică a rămas statică pentru o lungă perioadă de timp, corespunzătoare perioadei istorice de stabilitate a califatelor şi sultanatelor, iar nucleul său conceptual a început să fie contestat, aşa cum am evocat anterior, abia odată cu propagarea principiilor Iluminismului şi dezvoltării statelor naţiune (secolele XIX–XX). Reformismul arab de orientare liberală s-a organizat în special în jurul conceptului de redeschidere a interpretării Coranului, ca bază pentru adaptarea politică şi socială la modernitate, argumentând că, de fapt, în pofida interdicţiei religioase de practicare a *ijtihad,* aceasta se întâmplă la nivelul fiecărui musulman practicant confruntat cu aspecte cotidiene ale vieţii.[1]

Problema adaptării Shariei la modernitate nu reprezintă o dezbatere legată de secularizarea gândirii politice musulmane, deoarece, raportul secular–religios, după cum se va analiza în continuare, are o cu totul altă dimensiune în lumea islamică decât în concepţia europeană asupra acestui domeniu. Sharia reprezintă un cod de valori, principii şi norme care pot evolua în consonanţă sau ţinând cont de evoluţiile politice ale statelor musulmane contemporane, fără ca aceasta să însemne excluderea religiei din organizarea socială. Maliha Masood subliniază că:

> Ca produs al societăţii umane, Sharia ar trebui privită ca un sistem etic şi legal în constantă evoluţie, pe care fiecare generaţie de musulmani are dreptul, sau chiar obligaţia de a o accepta în contextul lor istoric. Provocarea Shariei de a se adapta la circumstanţele în schimbare înseamnă a pune în discuţie perspectiva umană condiţionată istoric asupra islamului, nu a repudia islamul însuşi. Oricum, prin confiscarea acestui discurs şi simpla reiterare a unor

[1] Winkel, Erik, *Islam and the Living Law: The Ibn al-Arabi Approach*, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 33

argumente arhaice care nu mai sunt valide, legea însăşi devine captiva legiferatorilor săi, în loc să devină un instrument progresiv pentru dreptate şi echitate socială.[1]

III.2. Raportul politic-religios în islam: Manipularea şi contestarea islamului tradiţionalist

Separarea politicului de religios a fost o consecinţă istorică a transformării regimurilor politice musulmane după dispariţia califatelor. În secolul al XIII-lea, după al patrulea califat, filosofi precum Ibn Taymiyya şi Ibn Khaldun au recunoscut necesitatea existenţei *siyasa* şi a puterii politice discreţionare, separate de cea religioasă, din raţiuni care ţin de „natura animalică" a omului (Khaldun) sau de nevoia de a asigura prosperitatea şi stabilitatea comunităţii, în detrimentul urmăririi doar a intereselor individuale (conceptul de *maslaha* al lui Taymiyya), conform unor analize similare celor formulate în Europa de John Locke sau Hobbes. Această putere politică trebuia însă să se formeze pe baza alianţelor cu emirii şi autorităţile religioase, pentru a putea guverna (scrierile lui Taymiyya fiind destinate, contextual, legitimării guvernării Mamelucilor în Egipt). În cadrul şiismului, o bifurcare similară s-a produs după transformarea sectei iniţiale în religie de stat pe timpul Safavizilor (secolele XVI–XVII). Doctrina şiită a Imamatului – autoritatea religioasă şi politică stabilită prin descendenţii lui Ali, vărul şi ginerele Profetului, care a mers până la al 12-lea imam – a fost ulterior definită în mod diferenţiat: *ulama* şi-au asumat direcţionarea religioasă, iar şahul conducerea politică a statului.[2]

---

[1] Maliha Masood, *op. cit.*, p. 6

[2] Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism and Fundamentalism. Episode and Discourse*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, pp. 34-36

Această bifurcare a dreptului şi jurisprudenţei islamice între Sharia şi *siyasa* a continuat, în diferite forme, în statele musulmane în decursul întregii lor istorii, iar odată cu dominaţia colonială a Europei, în secolele XVII–XX, codurile legale occidentale au permis extinderea domeniului *siyasa* în detrimentul legislaţiei religioase. După apariţia statelor-naţiune în Maghreb, Orientul Mijlociu şi Asia de Sud-Vest, legislaţia religioasă a fost treptat redusă, în vreme ce normele create nu de clerici, ci de conducătorii politici au prevalat. Cu excepţia unor state precum Iran sau Arabia Saudită care au încercat să implementeze Sharia ca singur sistem normativ, în toate ţările musulmane dreptul actual a devenit preponderent un produs al *siyasa* – chiar dacă uneori derivat de interpretarea politică a unor reguli coranice – şi mai puţin al Shariei.

Instituţia *ulama* continuă însă să reprezinte un element fundamental în societăţile musulmane. Istoric, învăţaţii religioşi şi clericii au beneficiat de relaţii privilegiate cu liderii politici [1], fiind numiţi de împăraţi sau de sultani, având titluri onorifice (precum *Sheikh-al-Islam* sau *Sadr-us-Sudur)* şi fiind sprijiniţi de o reţea extinsă de moschei şi de şcoli religioase *(madrasas).* Majoritatea liderilor religioşi, a juriştilor, teologilor şi judecătorilor, formând grupul cunoscut ca „fiii virtuţii" *(ahl-i saadat)* erau fie proprietari de pământ (Egipt, Iran), fie exponenţii unei burghezii bogate (India) şi gestionau tranzacţii importante, fonduri caritabile şi proiecte sociale de anvergură. Rolul *ulama* a rămas şi în prezent semnificativ în majoritatea statelor musulmane, deşi anvergura socială şi politică a acestora s-a mai diminuat în perioada modernităţii.

Pe de altă parte, separaţia între stat şi religie, între politică şi islam, după dispariţia conceptului de Imamat (care unifica, după cum s-a menţionat, cele două domenii), s-a concretizat în transformarea rolului *ulama*, din moştenitori ai tradiţiei politice a Profetului, în

[1] Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798–1939)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 15-20

critici morali ai regimurilor politice musulmane, gardieni ai credinţei din afara instituţiilor statului şi nu dinlăuntrul lor.[1] Rolul politic al *ulama* a fost adesea contestat de diferiţi lideri arabi, de la prim-ministrul algerian Tun Hussein bin Onn (1976–1981) la preşedintele tunisian Ben Ali sau la regele Hassan al II-lea al Marocului, majoritatea subliniind importanţa islamului ca factor de coagulare şi unitate socială şi nu ca vector politic de sine stătător. Regele Hassan al II-lea a recurs în acest sens inclusiv la o comparaţie cu tradiţia politică europeană: „Ar trebui să recurgem la ceea ce spun creştinii: să-i dăm lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu şi Cezarului *(Hiraql)* ce este al Cezarului".[2]

Relaţia dintre Sharia şi *siyasa,* ca şi cea dintre *ulama* şi conducătorii politici au fost şi sunt marcate de o formă de codependenţă, în care ambii actori încearcă să se controleze sau să se influenţeze reciproc. Câteva exemple pot oferi o imagine a complexităţii balanţei între creatorii de norme religioase şi liderii politici în diferite state musulmane.

Este evident că *siyasa* nu trebuie să nu fie contrară preceptelor Coranului, *Sunna* şi *Hadith,* astfel că acordul *ulama* cu privire la adecvarea unei legi la Sharia este necesar liderului pentru a evita opoziţia publică la acea lege. Prin aceasta, autorităţile religioase pot amenda sau influenţa politicile guvernamentale, pot să se opună unei reforme sociale sau politice sau pot chiar delegitima un guvern, dacă acţiunile sale sunt considerate ca opuse Islamului tradiţional.

În cazul Arabiei Saudite, *ulama* wahabiţi formează un corp social foarte puternic, văzut, practic, încă de la formarea monarhiei, ca un sprijin fundamental pentru casa Saud. De aceea, contestarea politicilor guvernamentale saudite poate conduce inclusiv la revolte sociale sau la răsturnarea regimului actual, care şi-a „negociat" susţinerea religioasă prin menţinerea unor norme sociale foarte stricte

[1] Dale F. Eickelman şi James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 49

[2] Hassan al II-lea, interviu în *Al Sharq al-Awsat*, Londra, 13 ianuarie 1993, p. 8

în plan intern (legislația de aservire completă a femeii de bărbat, anumite aspecte arhaice ale codului penal actual etc.) și prin sprijinul pentru grupări teroriste radicale. Conform unui studiu al Aspen Institute, wahabismul este perceput și ca o alternativă la guvernare, mult mai conservatoare decât elita actuală, deci ca un competitor față de liderii politici saudiți[1], precum și ca o grupare cu rol politic în dezvoltarea strategiilor guvernamentale. Pe fondul boomului energetic și al creșterii fluxului de petrodolari, clericii wahabiți au extins învățământul religios, în acest context, dezvoltându-se o nouă generație de *ulama* saudite, bine instruită, dar și radicalizată în solicitările sale privind instituirea unui regim islamic și respectarea strictă a Shariei, într-un mod oarecum paradoxal modernizarea socială și dezvoltarea aparatului guvernamental și a industriei naționale sprijinind în acest sens consolidarea establishmentului religios[2].

În cazul Egiptului, se poate afirma că liderii politici au translatat treptat dependența simbolică de *ulama* într-o formă de cointeresare a acestora în actul guvernării. Astfel, clericii de la Universitatea Al-Azhar s-au transformat, în special începând cu perioada nasseristă, „din purtători de cuvânt ai maselor în funcționari plătiți de stat care joacă în principal un rol conservator, de legitimizare pentru regimurile conducătoare din lumea islamică"[3], mai ales datorită faptului că guvernul egiptean și-a asumat finanțarea din bugetul statului a școlilor religioase și a creat posturi în cadrul ministerelor, prin care funcționarii erau consiliați cu privire la ceea ce este considerat sau nu ca islamic sau conform Shariei. Astfel, Al-Azhar a fost contestată de alți învățați islamici pentru că a sprijinit Acordurile

[1] Kenneth M. Pollack, „Future Security Challenges in the Middle East", în Kurt M. Campbell, Joseph S. Jr. Nye, Brent Scowcroft, *In Search of an American Grand Strategy for the Middle East. A Report of the Aspen Strategy Group*, The Aspen Institute, Aspen Strategy Group, One Dupont Circle, Washington, DC, p. 42

[2] Uriya Shavit, „Al-Qaeda's Saudi Origins: Islamist Ideology", *Middle East Quarterly,* toamna 2006, www.meforum.org/article/999

[3] Daniel Crecilius, „Egyptian Ulama and Modernization", în *Scholars, Saints and Sufis*, ed. Nikki Keddi, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 167

de la Camp David (1976) sau, mai recent, a stabilit printr-un decret religios *(fatwa)* că guvernul francez poate să interzică portul vălului în şcolile din Franţa. Această strategie a *siyasa* de aservire a surselor religioase de drept creează însă o vulnerabilitate majoră în raportul dintre cele două domenii: prin aservirea completă faţă de politic, liderii religioşi îşi pierd treptat credibilitatea şi capacitatea de a oferi legitimitate guvernelor – exact scopul pentru care au fost „cointeresaţi" –, decretele formulate de Universitatea Al-Azhar nemaifiind recunoscute de toate comunităţile musulmane ca fundament real pentru aplicarea preceptelor islamului. Astfel, Miriam Netzer apreciază că relaţiile tensionate dintre *siyasa* şi religie conduc la o criză a autorităţii legislative în Islam, criză prin care surse alternative de autoritate religioasă se autolegitimează – cazul radicalismului islamist şi în special al liderilor organizaţiilor teroriste care beneficiază de o largă popularitate în rândul comunităţilor musulmane (Osama Bin Laden, al-Zawahiri)[1]. Ca răspuns la un decret al şefului Universităţii Al-Azhar, care condamna atentatele teroriste sinucigaşe ca fiind contrare spiritului Coranului, „egiptenii spun că opiniile Şeicului Tantawi sunt respectate de mulţi musulmani, dar respectarea lor nu este obligatorie prin lege şi că, mai devreme în cursul acestui an, palestinienii din Gaza au respins ca irelevante opiniile clericilor numiţi de guvern în Egipt şi Arabia Saudită"[2].

În Maroc şi în Iran, faptul că liderul politic suprem este şi „comandantul credincioşilor" (regele în Maroc) sau autoritatea spirituală supremă (ayatollahul în Iran), permite integrarea celor două domenii distincte – politic şi religios – într-o abordare unică asupra normelor sociale şi surselor de drept agreate. În Maroc, *ulama* nu pot contesta autoritatea regală în domeniul afacerilor religioase, în vreme ce în Iran sistemul politic este subordonat celui religios, dar şi separat instituţional prin soluţia de dublare practic a structurilor civile cu

[1] Miriam Netzer, *op. cit.*

[2] Frank Gardner, „Grand Sheikh Condemns Suicide Bombings", *BBC News*, 4 decembrie, 2001, http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/1690624.stm

cele religioase (existența a două Parlamente, unul civil și unul al autorităților religioase, poliția civilă și poliția destinată aplicării Shariei, etc.). Astfel, islamul tradiționalist este înglobat în actul guvernării, ceea ce nu înseamnă însă că nu există forme de contestare a acestuia – fie prin intermediul unor grupări revivaliste radicale în Maroc, fie prin încercările unor lideri moderați în Iran de a promova curentul liberal islamic (fostul președinte Mohammad Khatami).

Unii autori au încercat să distingă în rândurile *ulama* și de tradiționaliștilor islamici două curente diferite, respectiv tradiționaliștii conservatori și tradiționaliștii reformiști[1] – primii fiind cei care promovează o interpretare restrictivă a Coranului, iar cei din urmă fiind mai deschiși spre o analiză alternativă a prevederilor din principalele surse de drept islamic. Sugestia că *ulama* ar fi de două tipuri, unii cu înclinații sau interese conservator-revivaliste, alții mai deschiși spre liberalismul islamic, nu este neapărat eronată, dar introduce concepte care de multe ori țin de contextul politic în care se află acele *ulama* și mai puțin de emergența unor școli de gândire și ideologii noi. Pozițiile reformiste ale Universității Al-Azhar au fost în general dezvoltate la presiunile guvernului egiptean și în sprijinul politicii sale de parteneriat cu SUA și mai puțin în susținerea unei reforme liberale a Islamului. Un contraexemplu aproape rizibil al aceleiași universități a fost *fatwa* șefului Departamentul *Hadith*, suspendat ulterior din cauza scandalului produs, prin care afirma că, în interes de serviciu, o femeie poate lucra în privat cu un bărbat care nu este parte a familiei sale (lucru interzis în islam), doar dacă, alăptându-l, acesta devine practic un membru al familiei (prevedere a Shariei).[2]

Raportul dintre politic și religios în societățile musulmane depinde de ambele elemente ale ecuației – interesul *ulama* de a crea

[1] Cheryl Benard, *op. cit.*, pp. 7-9

[2] L. Lavi, „Al-Azhar Lecturer Suspended after Issuing Controversial Fatwa Recommending Breastfeeding of Men by Women in the Workplace", *The Middle East Media Research Institute (MEMRI) Inquiry and Analysis Series*, nr. 355, 25 mai, 2007, www.memri.org

politici şi a „guverna" în plan informal versus interesul politicului de a se legitima şi de a putea folosi autorităţile religioase pentru promovarea politicilor proprii. Se poate afirma că există o „contaminare" reciprocă, ce face ca jurisprudenţa islamică să fie mai mult sau mai puţin politizată şi „socializată" (într-un fel interpretează aceeaşi prevedere a Coranului un cleric din Egipt, într-un alt mod un cleric din Peninsula Arabică sau unul care trăieşte în Europa), iar politicile unor state musulmane să depindă de rolul şi influenţa autorităţilor religioase la un anumit moment. Analizând rolul sacrului în definirea sistemelor de autoritate din societăţile musulmane, Eickelman şi Piscatori[1] afirmă că *ulama,* în virtutea capitalului simbolic de care beneficiază, au devenit adevăraţi poli de putere în lumea arabă, reuşind inclusiv să depăşească birocraţiile instituţionale în promovarea unor interese sociale ale clienţilor lor. „Purtătorii de autoritate sacră", în principal clericii, dar nu numai, servesc nu doar ca un canal de comunicare între spaţiul politic şi cel social, ci reprezintă, uneori, şi interesele unei anumite clase sau comunităţi. Şeicii sufiţi din Africa susţin adesea interesele ţăranilor, *ulama* din ţări ca Arabia Saudită, Iran sau Siria reprezintă interesele micilor comercianţi sau întreprinzători ai „bazarului" *(suq),* în vreme ce grupări islamiste revivaliste pot fi definite ca portavocea unor clase de mijloc confruntate cu probleme economice şi sociale în creştere în epoca globalizării.

Astfel, rolul autorităţilor religioase este nu numai unul oficial, de normare a aspectelor sociale de zi cu zi sau de interpretare filosofică a Shariei, ci şi unul informal, de mediere între populaţii şi autorităţi sau de coagulare socială. Autorităţile religioase, ca şi cele politice răspund unor funcţiuni multiple – ideologice, de autoritate locală şi funcţionale – şi, în acest sens, nu o dată se află în competiţie pentru exercitarea puterii în comunităţi.

La nivel funcţional, relaţia politic–religios este complicată de două probleme interconectate. În primul rând, absenţa unei ierarhii religioase unice similare celei creştine a contribuit la accentuarea

[1] Dale F. Eickelman şi James Piscatori, *op. cit.*, p. 59

crizei de autoritate menţionate anterior. Nu există un singur grup în societăţile musulmane care să posede monopolul managementului în domeniul sacrului.

> Regii, preşedinţii, ofiţerii, birocraţii (care au tangenţă cu probleme religioase sau de altă natură), *ulama*, şeicii sufişti şi intelectualii educaţi în afara tradiţiei sunt toţi competitori pentru autoritatea sacralizată. Pentru a complica şi mai mult lucrurile, o parte dintre aceştia sau chiar toţi pot exercita autoritatea simultan – autoritatea sacralizată a unui individ nu o exclude pe a celorlalţi.[1]

Contestarea islamului tradiţional şi a *ulama* de către exponenţii curentelor revivaliste şi liberale, pe de o parte, iar pe de alta relaţiile complexe ale acestora cu guvernanţii au creat tot atâtea ferestre de oportunitate pentru multiplicarea exponenţială a liderilor cu pretenţii de factori religioşi şi morali în societatea arabă, iar fragmentarea tot mai mare a autorităţii sacre (invocate şi de grupuri transnaţionale precum organizaţiile teroriste) a accentuat criza de legitimitate care afectează Islamul politic.

Cea de-a doua problemă a rolului *ulama* în societăţile musulmane contemporane este generat de caracterul eclectic şi lipsit de o normare clară a modului în care trebuie aplicate *fatwa,* decretele religioase, şi a modului în care acestea îşi încetează sau nu valabilitatea după o perioadă de timp. Absenţa unei abordări unitare asupra folosirii *fatwa* şi existenţa unor decrete contradictorii ale diferiţilor clerici au permis, practic, manipularea discursului Islamului tradiţional, atât de către liberali, cât şi de către radicalismul islamist, în sensul susţinerii ideologiilor proprii. Un exemplu evidenţiat de Gilles Kepel[2] referitor la confuzia formelor de legitimare religioasă se referă la construcţia ideologică a discursului al-Qaeda cu privire la războiul împotriva Occidentului. Astfel, deşi Coranul face referire

[1] *Idem, ibidem*, p. 68

[2] Gilles Kepel, *The War for Muslim Minds. Islam and the West*, The Belknap Press of the Harvard University Press, Cambridge, 2004, p. 137

în numeroase Sure la Popoarele Cărţii/Bibliei *(Ahl al-Kitab)* – respectiv cele trei religii monoteiste – şi la faptul că acestea trebuie să se trateze cu respect şi să coopereze pentru că au acelaşi Dumnezeu, al-Zawahiri revine la o serie de *fatwa* din secolul XIII ale lui Ibn Taymiyya, ce interzic musulmanilor să se amestece cu păgânii, nonmusulmanii, exponenţi ai *jahiliyya,* şi care trebuie fie să se supună, fie să fie ucişi. Aceste *fatwa* fuseseră însă elaborate pentru a argumenta rezistenţa musulmană împotriva ofensivei mongolilor asupra Califatului Abbasizilor, deci erau circumscrise unor circumstanţe istorice precise – comparate ulterior de Zawahiri cu intervenţia americană în Irak.

Opozabilitatea unei intepretări religioase cu textul propriu-zis al Coranului induce, de asemenea, o problemă a autorităţii – nu există un sistem comun acceptat prin care să se aprecieze că o *fatwa* istorică are o valoare redusă faţă de o interpretare contemporană a unui *'alim,* după cum orice verset din Coran poate fi apreciat ca prevalând asupra altor versete cu un conţinut, cel puţin la prima vedere, opus sau contradictoriu.

Pe de altă parte, la nivel conceptual şi ideologic, teoria conform căreia, în Islam, statul este inseparabil de religie nu are niciun fundament istoric sau teoretic real. Scriitorul pakistanez Qamaruddin Khan, citat de Dale Eickelman[1], sugerează că teoria politică musulmană nu este un rezultat al Coranului, ci al circumstanţelor de evoluţie a statelor islamice, iar constituţiile acestor state nu pot fi gândite ca imuabile – rezultat al aplicării normelor religioase –, după cum nu sunt nici sancţionabile conform acestor norme (teza Califatului ca formă de unitate politic-religioasă a *Ummah* fiind abandonată de gânditorii musulmani odată cu dispariţia Imperiului Otoman, după cum am detaliat în capitolul anterior):

> Ideea că Islamul este un amestec armonios al religiei cu politica este un slogan modern, fără corespondenţă în istoria Islamului.

[1] Dale F. Eickelman şi James Piscatori, *op. cit.*, p. 53

Însuşi termenul de „stat islamic" nu a fost utilizat niciodată în teoria şi practica ştiinţei politice musulmane, înainte de secolul XX. De asemenea, dacă am exclude primii treizeci de ani de existenţă ai Islamului, conduita istorică a statelor musulmane ar putea fi cu greu diferenţiată de a altor state în istoria lumii.

Această interpretare este evidentă atunci când analizăm imposibilitatea existenţei efective a unui stat bazat pe Sharia. Olivier Roy subliniază că Sharia este un sistem de drept destinat, în primul rând, reglementării spaţiului privat (ceea ce este permis – *halal*, ceea ce este interzis – *haram),* în care spaţiul politic este definit foarte vag, sau adesea, prin raporturile sale cu spaţiul privat, cu societatea, în susţinerea societăţii bazate pe legea islamică. Nu există niciun stat capabil să supravieţuiască politic sau în relaţiile internaţionale bazându-se exclusiv pe Sharia. Roy prezintă modul în care statul musulman a încercat să rezolve această problemă, după trei modele diferite:

1. Limitarea Shariei la statutul personal, dreptul familiei, moralitate şi etică, dreptul penal şi cel civil fiind menţinute în spaţiul normelor pozitive, de inspiraţie europeană (în multe cazuri, în special în Maghreb, dar şi în Levant – Siria, Liban – dreptul derivat din codurile lui Napoleon şi Constituţia franceză);
2. Disocierea completă a Shariei de regulile de accedere la putere, chiar dacă Sharia este inclusă ca sursă de drept în constituţie sau în legile statului. Acesta este cazul multor monarhii din Golf, în care emerge în timp o schizofrenie a Islamului politic: deşi statul este islamic, *siyassa* este guvernată în mod real de Cezar, şi nu de papă, iar Cezarul se confruntă cu delegitimarea populară tocmai pentru că a agreat ca tot ceea ce nu ţine de politic să fie religios, astfel poziţia sa devine contestată şi contestabilă în numele islamului;
3. Afirmarea prevalenţei Shariei atât în plan politic, cât şi social, cazul teocraţiei iraniene. Crearea unor organisme religioase de conducere *(Velayat al-faqih,* Parlamentul religios) nu rezolvă însă problema guvernării altfel decât prin dublarea *siyassa* cu

Sharia, prin crearea a două birocraţii paralele şi relegarea multor probleme administrative tot în sfera conducerii „civile" şi nu a celei religioase. În practică, modelul teocraţiei presupune instituţii religioase, dar şi o guvernare autoritară „civilă" ale cărei proceduri şi metode, cum am prezentat anterior, nu au nicio legătură cu principiile Shariei.[1]

Majoritatea analiştilor curentului liberal-modernist subliniază, de altfel, faptul că exploatarea conceptelor islamului în practica politică a condus la manipularea acestora în scopuri partizane, uneori chiar în detrimentul utilizării preceptelor generale ale Coranului ca sursă de legitimare morală. Fazlur Rahman aprecia că:

sloganul „în Islam religia şi politica sunt inseparabile" este utilizat pentru a înşela omul de rând în vederea acceptării faptului că, în loc ca politica sau statul să sprijine obiectivele pe termen lung ale Islamului, Islamul ar trebui să vină în sprijinul obiectivelor imediate şi înguste ale politicii de partid.[2]

De aceea, ideea că politica în ţările islamice este subordonată domeniului religios mult mai mult decât în statele europene este dacă nu eronată, cel puţin lipsită de anumite nuanţe explicative esenţiale. În Europa funcţionează, de asemenea, centre de autoritate spirituală care pot influenţa în mod determinant acţiunile politice în diferite domenii – de la problemele sociale la cele strategice (armele nucleare, cursa înarmărilor) –, cel mai cunoscut exemplu fiind cel al poziţiilor publice ale Papei Ioan Paul al II-lea. De asemenea, grupări cu legitimitate religios-morală în rândul unor comunităţi au jucat un rol fundamental în dezvoltarea politicii unor state, de exemplu în cazul conservatorilor creştini în SUA sau al formaţiunilor religioase radicale din Israel.

Diferenţierea şi specificitatea islamului contemporan, propuse de Rahman, rezidă deci nu în manipularea politicului de către domeniul

[1] Olivier Roy, *Semiluna şi Haosul*, p. 54

[2] Rahman Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 140

religios (care se întâmplă şi în alte tipuri de societăţi), ci, invers, în manipularea domeniului religios de către factorii politici, ca element de legitimare morală mai puţin întâlnit în comunităţile creştine, unde apelul la religie se realizează mult mai puţin, iar autorităţile religioase sunt rareori utilizate pentru a justifica anumite practici sau norme sociale sau administrative.

III.3. Reformismul şi Sharia: trei moduri de interpretare

Liberalismul islamic a fost dezvoltat în secolul XIX pe baza utilizării principiilor consensului *(ijma)* şi ale raţionării juridice prin analogie *(qiyas)*, în absenţa instrumentului interpretării, pornind de la stabilirea unor standarde de raţionalitate ştiinţifică aplicabile normelor islamice. Învăţaţi musulmani, precum al-Afghani, Sayyid Ahmad Khan, Abduh, au încercat să includă în analiza preceptelor islamice elemente de adaptare a acesteia la concepţiile newtoniene, la teoria darwinistă sau la sociologia lui Spencer[1]. Deşi în jurul Universităţii Al-Azhar din acea perioadă şi continuând cu primele decenii ale secolului XX s-au coagulat grupuri de intelectuali orientaţi spre dezvoltarea sociologiei, literaturii şi chiar jurnalismului arab pornind de la modele europene, rezistenţa islamului tradiţional şi a *ulama* au limitat drastic impactul liberalismului islamic asupra societăţilor musulmane.

Redeschiderea dezbaterii între cele trei curente ale islamului şi revigorarea orientărilor liberale în prezent a generat crearea unor noi şcoli de gândire în interiorul acestora, diferite prin raportarea lor la aplicarea Sharia şi care pornesc de la premise mult mai diversificate decât cele ale predecesorilor lor. Kurzman identifică trei

[1] Mansoor Moaddel, „Conditions for Ideological Production: the Origins of Islamic Modernism in India, Egypt and Iran", *Theory and Society*, vol. 30, nr. 5 (oct., 2001), pp. 669-731

„moduri" de raportare la normele religioase pe care le denumeşte Sharia liberală, Sharia tăcută („silent") şi Sharia interpretată.[1]

Sharia liberală se referă la faptul că preceptele Coranului, dacă sunt interpretate în mod adecvat, sunt, în esenţă, orientate spre democraţie, reprezentativitate, libertate şi egalitate individuală. Este probabil cea mai influentă şcoală a liberalismului islamic contemporan.

Unii autori liberali argumentează că, în esenţa sa, Coranul este prima Constituţie a lumii, precedând cu mult eforturile similare din alte părţi ale lumii. Alţii consideră că ar trebui ca textul Coranului să fie interpretat ca un cod moral, etic, bazat pe valori universale ale umanităţii şi nu ca o formă de exprimare a dreptului constituţional premodern. În fine, alţii subliniază deschiderea Coranului spre promovarea drepturilor femeilor pornind de la exemplul statutului deosebit acordat de Profet soţiei sale, Aisha, inclusiv ca promotor al religiei islamice[2]. Un exponent foarte cunoscut al curentului liberal, precum Khaled El Fadl[3], identifică faptul că, deşi în formă sunt complet diferite, pe fond există un set de principii liberale coranice. El încearcă să realizeze o comparaţie între prevederile Coranului şi conceptele-cheie ale democraţiilor europene. Consultarea populară *(shura)* – instrument obligatoriu în Coran pentru liderul politic – corespunde, astfel, principiului consultării politice parlamentare (am văzut anterior că este totuşi o abordare eronată a unor contexte istorice diferite); cele cinci valori fundamentale ale Islamului – religia, viaţa, intelectul, onoarea şi proprietatea – se pot „substitui" în plan ideatic drepturilor fundamentale ale omului în definiţia lor occidentală[4]. Consultarea presupune, în interpretarea unor învăţaţi musulmani, menţinerea contactului conducătorului politic cu poporul, capacitatea sa de răspuns la cererile populare, crearea unor mecanisme de participare, prin

[1] Charles Kurzman, *op. cit.*, pp. 14-18

[2] Benazir Bhutto, „Politics and the Muslim Woman", p. 108, în Charles Kurzman, *op. cit.*

[3] Khaled Abou el Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2004

[4] Khaled el Fadl, *op. cit.*, p. 24

consultare, la actul deciziei, rolul important al consiliilor consultative sau al parlamentelor în luarea deciziilor. Justiţia şi mila, ca principii ale Shariei, sunt două îndatoriri fundamentale în islam, raportarea şi rolul statului faţă de justiţie fiind elemente cheie în filosofia politică islamică – oarecum similar, consideră el Fadl, dezbaterilor europene cu privire la organizarea socială şi libertatea individuală versus protecţia colectivităţilor şi limitările contractualiste de tip rousseau-ist.

Deşi aceste abordări sunt, poate, cele mai susceptibile de a fi contracarate de gândirea tradiţionalistă islamică, prin interpretarea diferită a aceloraşi prevederi coranice, Sharia liberală are meritul de a încerca să dezvolte ideea de reformă socială şi politică prin recursul la mândria populară (conceptele occidentale sunt de fapt „descoperite" în cadrul islamului anterior dezvoltării lor de facto în Europa) şi prin „internalizarea" unor proiecte moderniste în chiar substanţa dezbaterilor actuale cu privire la rolul religiei în societăţile contemporane.

Sharia „tăcută" porneşte de la concepţia potrivit căreia Coranul şi *Sunna* nu includ explicit norme cu privire la orice problematică ideologică sau socială actuală, deci, acolo unde textele sacre sunt „tăcute", raţiunea şi logica umană trebuie să intervină. Ceea ce nu este în mod formal interzis este permis. Abd al-Raziq, un învăţat egiptean al începutului de secol XX, a fost considerat un pionier al acestei concepţii, deoarece a argumentat că Sharia nu specifică preferinţa pentru o anumită formă de guvernare, deci un regim politic precum democraţia liberală constituie o opţiune adecvată pentru statele musulmane.[1] Said Ramadan evidenţiază faptul că, în afara unor principii generale, Sharia nu intră în detalii cu privire la organizarea socială, de aceea „aplicarea prevederilor generale ale Sharia multiplelor detalii ale vieţii umane şi abordarea noilor probleme conform principiilor *maslaha* (binele public) a fost lăsată la discreţia corpului de musulmani conştiincioşi"[2].

[1] Charles Kurzman, *op. cit.*, p. 15

[2] Ramadan Said, „Three Major Problems Confronting the World of Islam", în Ahmad Ibrahim, Sharon Sidique şi Yasmin Hussain (editori), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 1985, p. 330

Dezavantajul acestei abordări porneşte de la faptul că exclude din dezbaterile curente la nivel religios domenii care sunt deja definite şi abordate extensiv de islamul tradiţional, astfel că linia de argumentaţie, destul de generală, se confruntă cu practica detaliată impusă în societăţile musulmane de *fatwa* şi de recomandările *ulama*. De asemenea, adepţii acestei concepţii au fost criticaţi, conform lui Kurzman, pentru sugestia implicită că revelaţia divină ar fi incompletă şi asimilaţi, uneori, cu promotorii secularismului şi nu cu un curent de gândire islamică. De asemenea, Sharia tăcută nu oferă o alternativă faţă de prevederile Coranului care se referă explicit la practici nedemocratice, precum sclavagismul, tratamentul aplicat prizonierilor de război sau pedepsele aplicate criminalilor.

În fine, Sharia interpretată constituie abordarea favorizată de majoritatea adepţilor liberalismului islamic contemporan, deoarece porneşte de la premisa aplicării revelaţiei divine prin intermediul interpretării umane, supuse, ca orice act uman, principiilor raţiunii şi chiar contradicţiei ca sursă de progres. Muhammad Bahr al-Ulum, un susţinător al democraţiei în Irak, sublinia că „dreptul de a fi diferiţi în idei, poziţii şi metode este subînţeles, astfel că unii nu îi pot priva pe ceilalţi de convingerile lor", citând un verset din Coran: „Dacă Domnul tău ar fi dorit, Ar fi făcut omenirea ca unică naţiune" (sura 11, versetul 118).[1] Majoritatea susţinătorilor acestei abordări (Soroush, Qaradawi, Mohamed Charfi) subliniază importanţa redeschiderii *ijtihad* ca bază de reformă a gândirii islamice şi ca sursă de transformare din interior a societăţilor arabe. Democraţia trebuie reconceptualizată în lumea musulmană, pornind de la ideea că islamul este o religie care s-a reinventat succesiv pe parcursul secolelor trecute, deci adaptarea şi schimbarea sunt în natura însăşi a tradiţiei musulmane.

[1] Ayatollah Syed Mohammed Bahrul Uloom, „Islam, Democracy and the Future of Iraq", în *Under Siege: Islam and Democracy*, Richard W. Bulliet (editor), The Middle East Institute of Columbia University, New York, 1994, p. 26

Tunisianul Mohamed Charfi[1] evocă islamul lui Averroes şi neoplatonicienii pentru a propune o reîntoarcere la perioada dezbaterilor filosofice reale asupra conceptelor ontologice şi axiologice ale islamului şi pentru a schimba interpretările ortodoxe ale tradiţionaliştilor, bazate pe texte de până în secolul XI (după care, consideră acesta, nicio abordare fundamental nouă nu a mai fost promovată de *ulama)*. Conectată cu revenirea la *ijtihad*, Charfi sugerează necesitatea abordării unei reforme substanţiale şi extinse a sistemelor actuale de învăţământ din lumea islamică, aşa cum a fost aceasta susţinută la sfârşitul secolului XIX de Muhammad Abduh.

Dacă exponenţii primelor două abordări se pot înscrie într-o viziune compatibilă sau acceptabilă până la un punct de către exponenţii Islamului tradiţional, adepţii Shariei interpretate reprezintă o provocare directă pentru *establishment*-ul religios actual, pe care tind, practic, să îl eludeze într-una dintre funcţiile lui fundamentale – ca mandatar unic al managementului Shariei. Extinderea frontierelor interpretării solicită schimbarea substanţială a 1 400 de ani de practică religioasă a *ulama* şi, de aceea, nu o dată susţinătorii acestei gândiri s-au confruntat cu riscul de a fi declaraţi apostaţi de către clericii islamici.

III.4. Islamul politic şi secularismul: Discursuri suprapuse – stat, societate şi raporturi de putere

Explicaţiile privind dezvoltarea celor trei curente ale Islamului politic (fundamentalism, radicalism, liberalism) au pornit de la efectele combinaţiei dintre factori istorici, sociopolitici şi normativi, dar şi de la interacţiunea dintre elitele religioase şi intelectuale şi guvernanţi.

[1] Mohamed Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Albin Michel, Paris, 1998; volumul tradus în engleză al cărţii, Mohamed Charfi, *Islam and Liberty. The Historical Misunderstanding*, Zed Books, New York, 2005 conţine o versiune revizuită şi completată a teoriilor lui Charfi.

Un prim exemplu al dezvoltării ideologice în funcţie de interacţiunea forţelor sociale şi politice dintr-un moment istoric dat este cel al introducerii conceptelor seculariste şi al organizării statelor musulmane actuale – în care domeniul *siyasa* a acoperit şi a diminuat în bună măsură pe cel al Shariei. Ideologiile de stat actuale, de la socialismul algerian la Ba'athismul sirian sau naţionalismul panarab de sorgine nasseristă din Egipt au contrapus versiuni complet secularizate ale sistemelor de guvernare, culturii populare islamice şi micropracticilor sociale tradiţionale, creând o tensiune ideologică inerentă între stat şi societate, între islam şi regimurile politice musulmane. Această tensiune a condus la extinderea rolului radicalismului islamist în detrimentul celorlalte două curente ideologice şi la dezvoltarea exponenţială a „ofertei" ideologice fundamentaliste ca alternativă la islamul tradiţional, dar şi ca răspuns la proiectul de secularizare completă a spaţiului politic islamic, percepută ca o formulă inadecvată de „import al modernităţii" (teza susţinută nu doar de radicali, ci şi de reformişti, precum Qaradawi sau Ghannouchi). Alte versiuni de adaptare socială ca liberalismul islamic au fost, astfel, eludate sau au fost asimilate unei versiuni mai atenuate a secularismului statal. Moaddel evidenţia că:

> pe măsură ce aceste elite (laice) au încercat să submineze influenţa instituţiilor religioase în societăţile lor, în acelaşi timp şi-au promovat propriile discursuri şi substitute pentru religie. Religia a devenit astfel politizată, în timp ce stabilimentul islamic conservator a opus rezistenţă pierderii funcţiilor sale sociale tradiţionale, iar intelectualii moderni au căutat în zona instituţională a religiei resursa culturală necesară formulării discursului lor în opoziţie cu ideologia statului.[1]

Raporturile complexe dintre guvernanţi, sisteme de securitate (armată, poliţie, etc.), elite laice şi autorităţi religioase au generat o nouă

[1] Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism and Fundamentalism. Episode and Discourse*, p. 339

dezbatere cu privire la modul în care un stat poate fi „neutru" ideologic. Separaţia dintre stat şi religie este una dintre alternative, însă departe de a fi o soluţie exhaustivă, deoarece se bazează exclusiv pe distincţia Sharia–*siyasa* şi mai puţin pe o abordare de ansamblu a „pieţei" ideologiilor contemporane din spaţiul islamic. Mai mult, promovarea secularismului nu este o opţiune comprehensivă, societatea musulmană fiind profund ataşată valorilor islamice, iar laicitatea statală este considerată de mulţi intelectuali arabi ca o formă de legitimare în faţa Occidentului a unor dictaturi militare – care însă, în plan intern, uzează şi manipulează discursul islamic asemenea tuturor actorilor din spaţiul politic musulman.

În analiza temei secularizării spaţiului islamic în sens larg (stat şi societate), este utilă diferenţierea pe care o face Ernest Gellner între două tipuri de islam: cel oficial şi cel social. Islamul oficial este o religie quietistă, savantă, urbană, unitară, nemediată şi puritană: este religia ortodoxismului *ulama*. Islamul societăţii este islamul neoficial, popular, revoltat sau revivalist, tribal sau mistic. Este islamul comunităţii, dar şi islamul invocat de grupările politice de diferite facturi, de contestatarii puterii. Cele două forme de islam au coexistat încă din perioada Evului Mediu, fie într-o formă pacifică, fie în contradicţie. Conform lui Gellner, periodic, în momentele de tranziţie, o mişcare puritană emerge pentru a propune un proces de reformare a societăţii. Formarea statelor moderne a mutat islamul oficial în siajul puterii, „islamul patriilor" pentru a controla „islamul popular".[1] Relaţiile dintre acestea sunt automat transpuse în raporturi de putere, în interiorul cărora, de fapt, se joacă dihotomia dintre religie şi secularism.

Laicitatea ca valoare şi secularizarea ca proces nu se pot aplica în lumea musulmană ca atare, fără să devină o miză a puterii. În practică, nici statul musulman modern nu este în fapt religios, dar nici societatea nu poate fi „laicizată". Majoritatea statelor arabe dispun de constituţii moderne (cu excepţia Arabiei Saudite, ce proclamă

[1] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, 1989, p. 81

Constituţia exclusiv bazată pe Sharia) care consacră separarea puterilor în stat (executivă, legislativă, judecătorească), dar nu formulează o separare clară între domeniul politic şi cel religios, ci permit – şi, drept urmare, pot să controleze – exercitarea unui islam oficial ca parte a puterii (definită deci ca religie de stat). Pentru ca acest islam să existe, sunt înfiinţate funcţii speciale precum ministere ale cultului, înalţi funcţionari responsabili cu emiterea *fatwa*-lor (Marele Muftiu), funcţionari predicatori, sisteme de finanţare a asociaţiilor religioase. Sacrul este astfel transpus în administrativ într-o manieră vizibilă, dar este supus administrativului, este într-o anumită măsură „laicizat", servind unor scopuri ale regimului politic şi menţinându-se în zona educaţiei ca element de coeziune socială. Pe de altă parte, sacrul ca atare nu se exercită în zona dreptului pozitiv – care este aplicat în majoritatea statelor musulmane şi prevalează în faţa Shariei (cu excepţia Arabiei Saudite şi Iranului) – şi nici în domeniul economic. Din această perspectivă, multe state moderne arabe sunt cel puţin parţial laice, după modelul francez, dar nu şi seculare, după modelul american: respectiv, nu asigură neutralitatea puterii faţă de religie şi egalitatea tuturor religiilor în faţa statului, ci proclamă unicitatea şi supremaţia islamului ca religie de stat.[1] Modelul reflectă mai puţin idealul lui Rashid Rida al Califatului care unifică puterea politică şi cea religioasă, cât o raţiune profund seculară şi modernă: câtă vreme, în majoritatea statelor musulmane, puterea aparţine unui singur regim, lider sau, în unele cazuri, unei singure minorităţi, automat religia care o susţine trebuie să fie unică, universală, de necontestat – contestarea puterii poate începe cu contestarea religiei (fapt evident în scrierile lui al-Afghani, Abduh, al-Raziq sau Ghannouchi). Nu politica este religioasă, ci islamul oficial este cel secularizat.

Acest tip de fenomen este evident în promovarea statului islamic iranian şi a teoriilor jihadiste ale islamismului radical, după cum subliniază într-o afirmaţie aparent paradoxală Olivier Roy:

---

[1] Hamadi Redissi, *L'Exception Islamique*, Seuil, Paris, 2004, p. 124

> Adevăraţii laici sunt islamiştii şi neofundamentaliştii, deoarece aceştia doresc să elimine discrepanţele dintre religie şi o societate laicizată prin exacerbarea dimensiunii religioase, până la punctul în care aceasta nu se mai poate baza pe cultura sa reală. Această exacerbare, după o perioadă paroxistică (de exemplu Revoluţia Islamică din Iran, sau orice alt jihad), conduce în mod necesar la o nouă schismă: politica este dimensiunea ultimă a oricărui stat religios şi finalitatea oricărui jihad sau o strategie concretă, respectiv un element social sau naţional. Islamul experimentează laicizarea, dar în numele fundamentalismului.[1]

Teza lui Roy, susţinută şi de Graham Fuller[2], este foarte simplă: atunci când totul devine islamic, nimic nu mai este islamic. Când islamul oficial, în termenii lui Gellner, preia, absoarbe, integrează islamul popular, ca în cazul Iranului, avem de-a face o cu formă perversă de „secularizare pe dos", în numele unui discurs religios separat, disociat de religia propriu-zisă. Această dislocare a dus, de altfel, la apariţia mişcărilor contestatare islamice în spaţiul public, a celor care, tot în termenii lui Gellner, vor înlocuirea islamului oficial cu cel al comunităţii.

Crearea de asociaţii civice, partide politice, organizaţii neguvernamentale islamice înseamnă de fapt reducerea rolului statului de control al societăţii civile şi revenirea la islamul popular, prin crearea unui „spaţiu musulman" independent în interiorul spaţiului public. Aşa-numita „reislamizare" a societăţii prin renaşterea islamică a individului şi a comunităţii – promovată deopotrivă de Tariq Ramadan, dar şi de Zawahiri – înseamnă eliminarea rolului statului din afacerile religioase, o formă de secularizare în practică, chiar dacă nu neapărat în scop.

Cu anumite excepţii notabile, menţionate anterior, secularizarea nu constituie o problemă reală a politicii şi statului musulman

[1] Olivier Roy, *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*, Columbia University Press, New York, 2004, p. 41

[2] Graham Fuller, *The Future of Political Islam*, p. 8

contemporan. Nu există în mod real un stat islamic, o economie islamică sau un sistem de politică externă islamic (adică bazat pe Coran, nu „panislamist"). Ahmadinejad deghizează politici dictatoriale profund laice şi teme marxist-revoluţionare într-un discurs religios vidat de sens, în care religia de stat este orice, numai religie nu.[1]

Ceea ce contează în spaţiul public musulman, aşa cum subliniază Redissi, nu este secularizarea, care, ca demers ar fi aproape imposibil de impus şi ar afecta în egală măsură societatea, comunităţile locale şi autorităţile centrale, ci „neutralitatea politică a statului", separarea politicii de religie, prin eliminarea combinaţiei dintre strategii laice şi discurs religios.[2]

Mulţi teoreticieni moderni argumentează că relaţia dintre religie şi stat, dintre religie şi democraţie a fost greşit înţeleasă ca decurgând, conform filosofiei Iluminismului, din secularizarea statului şi a societăţii şi relegarea religiei în zona credinţei individuale, personale. În *Arguing Comparative Politics,* Alfred Stepan introduce termenul de „twin tolerations" – „tolerări reciproce, îngemănate" – definite ca fiind acele frontiere ale libertăţii de acţiune care trebuie construite între instituţiile politice şi autorităţile religioase şi între indivizii şi comunităţile religioase şi instituţiile politice.[3] Stepan argumentează rejectarea secularismului ca necesitate a guvernării democratice, observând că, practic, nu există nicio democraţie occidentală care să stabilească o separare rigidă, fixă, între biserică şi stat, ci toate au încercat să acomodeze şi să construiască sistemele de guvernare moderne pornind de la tradiţiile religioase specifice societăţilor proprii. Multe state invocă aceste tradiţii şi valori religioase chiar şi în Constituţii – de la cea a Spaniei, care vorbeşte de moştenirea catolică, la cea a Greciei, care valorizează rolul ortodoxiei ca sistem de

[1] Beverly Milton-Edwards, *Contemporary Politics in the Middle East*, Polity Press, Cambridge, 2006, p. 153

[2] Hamadi Redissi, *op. cit.*, pp. 125-126

[3] Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics*, Oxford University Press, New York, 2001, pp. 226-227

valori umane. Majoritatea au ajuns, astfel, la forme de libertate a religiei față de interferența statului, care se exprimă nu doar în opțiunile personale, individuale, pentru o anume practică religioasă, ci și în libertatea formării de asociații, partide, grupuri civile bazate pe religie. Lecția Europei contemporane, susține Alfred Stepan, se bazează nu pe secularism și separarea dintre stat și religie, ci pe construcția și reconstrucția politică a acestor „twin tolerations": „într-adevăr, doar în contextul «tolerărilor reciproce» conceptul de «separație a Bisericii de stat» își are locul în vocabularul modern al democrațiilor vest-europene"[1].

Recentele studii empirice ale lui Jonathan Fox confirmă perspectiva propusă de Stepan. Fox a investigat modul în care se aplică separarea statului de religie în peste 152 de state cu o populație de peste un milion de locuitori, focalizându-se pe comportamentul guvernelor naționale față de religie și comparând datele din 1990 cu date din 2002 pe două criterii: SRAS – separarea religiei de stat și GIR – implicarea guvernului în religie. Principala concluzie este că, după mai bine de un secol de la predicția dispariției religiei din spațiul politic și public, SRAS este excepția, iar GIR este norma în majoritatea statelor lumii. Într-o interpretare strictă a SRAS (niciun sprijin de stat pentru vreo religie și nicio restricție religioasă), un singur stat se califică drept secularist – respectiv Statele Unite ale Americii. Chiar și într-o interpretare mai laxă a termenilor, mai puțin de 22% din statele lumii aplică o separare destul de limitată a statului de religie. Fox demonstrează că majoritatea democrațiilor lumii (analizate pe baza criteriilor Freedom House) nu au SRAS, dar trasează o distincție importantă pentru modul în care o democrație tratează religia – problema nu este separarea de religie, ci stabilirea și respectarea limitelor acceptabile pentru implicarea guvernelor în religie (GIR).[2]

---

[1] *Idem, ibidem,* p. 222

[2] Jonathan Fox, „World Separation of Religion and State into the Twenty-first Century", *Comparative Political Studies,* nr. 39, iunie 2006, p. 561

După cum afirmă atât Mohammed Arkoun, Mansoor Moaddel, cât şi Eickelman, Piscatori sau Olivier Roy, normele religioase şi cele de drept pozitiv nu pot fi analizate exclusiv pe baza dihotomiei raţional–iraţional, câtă vreme, pornind de la abordările culturaliste şi antropologice contemporane, cutumele sociale, inclusiv cele religioase, posedă o raţionalitate proprie şi sunt rezultatul interacţiunii istorice între diferite forţe sociale. Modificarea acestor interacţiuni în societăţile contemporane a intervenit prin apariţia altor centre de putere – cele mai cunoscute fiind circumscrise domeniului securităţii statului (armata, *mukhabarat* – serviciile de informaţii) – faţă de care statele islamice sunt departe de a fi „neutre" ideologic, adică reprezentative pentru susţinerea intereselor generale ale societăţii islamice.

Substituirea religiei cu discursul „secularist" al unor regimuri autoritare (Irak, Siria) a condus la definirea unor „religii" de stat şi la politizarea islamului, ale cărui funcţii sociale tradiţionale au fost diminuate, conducând la creşterea impactului neofundamentalismului şi radicalismului islamic. Pe de altă parte, unele state precum Iordania sau Maroc au identificat formule de compromis în raporturile interne de putere, concretizate în echilibrarea dintre islamul tradiţional şi puterea politică. Exprimarea culturală a liberalismului islamic şi a revivalismului a devenit, în toate aceste cazuri, o producţie politică în măsura în care a dat naştere la diferite forme de opoziţie faţă de conformismul ideologic statal.

CAPITOLUL IV

ISLAMUL LIBERAL ŞI DEMOCRAŢIA ÎN STATELE MODERNE – ÎNTRE AUTORITARISM, REVIVALISM ŞI CĂUTAREA UNEI A TREIA CĂI

> And, topping democracy, this most alluring record, that it alone can bind, and ever seeks to bind, all nations, all men, of however various and distant lands, into a brotherhood, a family. It is the old, yet ever-modern dream of earth, out of her eldest and her youngest, her fond philosophers and poets...
>
> For I say at the core of democracy, finally, is the religious element. All the religions, old and new, are there.
>
> WALT WHITMAN

IV.1. Islam versus democraţie: contradicţie sau compatibilitate?

Ideea incompatibilităţii dintre islam şi democraţie a fost susţinută de unii analişti occidentali şi de către unii lideri islamişti radicali, care consideră că sursa legitimă a legislaţiei şi a normelor politice şi publice trebuie să fie de origine divină (legea islamică) şi nu umană. Anumiţi politologi au popularizat tema islamului ca religie

premodernă, „medievală" (în sensul menţinerii unei scolastici separate, „retardate", faţă de realitatea politică a societăţilor contemporane), mergând până la a sublinia faptul că nu există o cale de mijloc, iar statele arabe trebuie să aleagă între „Mecca sau mecanizare"[1] sau între Jihad şi MacDonalds.

Pe de altă parte, această abordare simplistă a ambelor tabere – orientaliştii occidentali şi fundamentaliştii musulmani – se bazează, într-o anumită măsură, şi pe o confuzie, voită sau nu, terminologică şi conceptuală. Problema nu este dacă islamul ca religie este sau nu compatibil cu democraţia, ci dacă islamul ca ideologie şi sursă de legitimare politică poate fi analizat ca vector sau catalizator, din perspectiva introducerii unor principii şi mecanisme democratice în guvernarea statelor musulmane.

Confuzia la care ne referim se bazează pe o comparaţie imposibilă – orice religie este într-o foarte mare măsură incompatibilă cu democraţia, din raţiuni evidente. Fuller sublinia că toate religiile au o bază patriarhală, susţin o abordare dogmatică a adevărului, sprijină ierarhii stricte şi elitiste, în care nu se regăsesc principiile clasice ale democraţiei (reprezentativitate, taxare, transparenţă). Diferenţa faţă de islam a religiilor catolică şi protestantă în Occident, afirmă acelaşi autor, este dată de faptul că acestea din urmă s-au integrat în practica democratică prin intermediul unui anumit „contract", care stabileşte limitele autorităţii religioase faţă de autoritatea statală laică şi împărţirea spaţiului politic de către cele două cu delimitarea competenţelor guvernării – atribuite puterii laice – de cele ale ordonării spaţiului privat/personal – în care pot acţiona autorităţile religioase.[2] Nu în ultimul rând, nu trebuie uitat faptul că apariţia

[1] Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, New York, 1958, citat în Gudrun Kramer, „Islamist Notions of Democracy", *Middle East Report*, nr. 183, Political Islam. (iul. – aug., 1993), p. 2

[2] Graham E. Fuller, „Islamists in the Arab World: the Dance around Democracy", *Carnegie Papers, Middle East Series*, nr. 49, septembrie 2004 „Carnegie Endowment for International Peace, Democracy And Rule of Law Project", p. 4, www.CarnegieEndowment.org/pubs

formelor moderne de guvernare în Europa datorează mult, aşa cum afirma Max Weber, spiritului protestant care a încurajat asceza, disciplina, ascensiunea capitalismului.

Modul în care se dezvoltă acest „contract" politică–religie în spaţiul islamic şi nu raportul Islam–democraţie *per se* este deci cel care oferă informaţii cu privire la şansele democratizării. Pe de altă parte, nu este obligatoriu ca acest contract să se dezvolte în acelaşi sens şi pe aceiaşi parametri precum cel al Europei Occidentale. Mulţi intelectuali arabi dorind să sublinieze compatibilitatea islamului cu democraţia au evidenţiat faptul că principiile laice ale celei din urmă se regăsesc în principiile religioase ale primului: consultare *(shura)*[1], reinterpretare *(ijtihad)*, ideea guvernării juste etc.

Dar felul în care contractul la care am făcut referire s-a dezvoltat a depins mai puţin de raporturile şi evaluările teoretice ale impactului religiei asupra guvernării, cât de anumite realităţi şi evidenţe istorice şi politice, multe independente de religie. Este evident că, încă din perioada lui Muhammad, islamul s-a dezvoltat diferit faţă de creştinism, prin chiar baza sa conceptuală – profetul a fost un lider politic şi conducător militar, urmaşii săi şi conducătorii califatului, îndeplinind acelaşi cumul de atribuţii politice şi religioase.

Aplicarea principiilor şi modalităţilor de analiză politică a impactului religiei asupra regimurilor politice (în tradiţia weberiană) nu poate însă fi identică pentru creştinism şi pentru islam, pentru că sunt două religii formate şi practicate în mod diferit – islamul nu are preoţi, ierahii religioase (cu excepţia, poate, a Iranului, unde instituirea puterii ayatollahului ca un fel de „papă" ar putea fi considerată o „creştinare" a islamului[2]). Învăţaţii musulmani nu sunt clerici,

[1] O analiză interesantă a corespondenţelor între diferite principii ale democraţiei şi cele islamice a fost realizată de către John Esposito în John L. Esposito, *Islam and Democracy*, Oxford University Press, New York, 1996

[2] Bernard Lewis, „A Historical Overview", în *World Religions and Democracy*, ed. Larry Diamond, Marc F. Plattner, Philip J. Costopoulos, John Hopkins University Press, Baltimore şi Londra 2005, p. 177

uneori chiar traducerea termenului de *ulama* putând induce în eroare cu privire la funcţia acestora (faptul că predică în moschei sau emit edicte religioase nu se poate asimila întru totul oficierii slujbei în religia creştină). De asemenea, ceea ce se înţelege în mod primar prin Sharia – legea islamică – nu corespunde nici prin aplicabilitatea sa, nici prin modul său de dezvoltare, normelor creştine şi modului în care acestea au influenţat politic şi cultural comunitatea occidentală. Există nenumărate diferenţe între ceea ce înseamnă religia islamică şi rolul său social şi creştinismul protestant care a susţinut modernitatea europeană. Calvinismul a fost profund antipolitic, islamul este o religie a polisului, inseparabilă de acesta; islamul e o religie a predeterminării (îndeplinirea îndatoririlor de bun musulman garantează salvarea sufletului), creştinismul este o religie a incertitudinii salvării; islamul; Profetului îşi propunea să cucerească lumea, creştinismul să o transforme. Protestantismul a pus accentul pe individualitate, islamul aşază ca primă prioritate binele colectiv, interesele comunităţii, fiind, în acest sens, un factor important de coeziune şi solidaritate socială, dar şi un posibil factor de limitare a imaginaţiei şi creativităţii personale, a „ieşirii" din norme şi a acceptabilităţii sociale a alterităţii.

De aceea, mulţi analişti susţin că este nevoie de precauţie în avansarea unor comparaţii care, după modelul evoluţiei creştinismului, să propună o Reformă (precum cea luterană) sau un *Aggiornamento* islamic care să schimbe raportul putere laică–putere religioasă (ce există într-o pluralitate de moduri în diferite state) şi să modernizeze religia musulmană. Dacă o asemenea Reformă s-ar produce (deşi capitolele anterioare ne demonstrează faptul că au fost multe etape de reformă islamică), rezultatul său nu ar fi o schimbare similară a identităţii sociale, culturale şi psihologice a musulmanilor. O reformă reală (în curs de realizare la nivel de elite, dar nu de mase) ar fi, poate, reforma prin care antitezele clasice Orient-Occident, colonizat–colonizator, Nord–Sud, ar dispărea ca element de mobilizare islamistă, iar conştientizarea critică a islamului ar deveni un fenomen acceptat

şi acceptabil în societate, nu numai în cercurile de intelectuali din unele state arabe. După cum vom analiza în concluziile lucrării, există premisele unui *Aggiornamento,* dar realizat pe baza sau pornind de la tradiţia islamică de raportare la textele sfinte şi în circumstanţele aplicării *ijtihad,* dar menţinerii fundamentelor morale ale Shariei.

IV.1.1. Sharia şi principiile democraţiei

Într-un studiu devenit celebru în anii 1960 şi republicat de mai multe ori, Khaled Abou El Fadl[1] analizează principalele concepte susţinute de legea islamică şi corespondenţele acestora cu principiile democraţiei, respectiv cu promovarea statului de drept, a drepturilor individuale ale cetăţenilor, a justiţiei sociale şi valorilor umane. Trebuie subliniat faptul că ideea aplicării legii islamice în societate, dacă ar fi folosită ca paradigmă a dezvoltării sociale în ţările musulmane, ar conduce inevitabil, prin însăşi forma sa, la o contradicţie conceptuală cu democraţia. Pentru că Sharia este legea divină, imuabilă deci, nesupusă modificărilor umane şi, implicit, aflată deasupra proiectelor şi evoluţiilor politice şi sociale direcţionate de guverne. Astfel, dacă legea islamică ar fi percepută ca sursă unică a dreptului în ţările islamice, guvernelor le-ar reveni numai sarcina aplicării acesteia cu stricteţe, în conformitate cu preceptele promovate de *ulama,* iar ideea însăşi a democraţiei, ca sistem autoadaptabil, deschis schimbării şi reflecţiei asupra nevoii de schimbare, creator de norme printr-un sistem parlamentar reprezentativ, ar fi din start renegată.

Există cel puţin trei raţiuni pentru care o asemenea abordare este greşită. În primul rând, El Fadl face distincţia dintre Sharia ca lege islamică şi *fiqh,* care o interpretează, aplicarea Shariei prin stabilirea, dezbaterea şi agrearea normelor de către învăţaţii musulmani, cei chemaţi să stabilească ce prevede Coranul în diferite domenii

[1] Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2004

ale vieţii publice şi private: „s-a susţinut că Sharia este idealul divin, ca şi cum ar fi suspendată în aer, neafectată şi necoruptă de capriciile vieţii. *Fiqh* este încercarea umană de a înţelege şi aplica acest ideal. Din aceste motive, Sharia este imutabilă, imaculabilă şi fără greşeală; *fiqh* nu este aşa" [1].

Islamul ca ideologie, la fel ca orice ideologie, este prin el însuşi o doctrină vie, supusă modificărilor, bazată esenţialmente pe interpretarea Coranului *(ijtihad)* de către jurişti *(mujtahid),* o ideologie bazată pe existenţa unui corp comun de precepte, dar şi pe dezvoltarea unor diferenţe semnificative în interpretarea acestora. Esposito sublinia faptul că „de-a lungul istoriei, islamul s-a dovedit dinamic şi divers. Acesta s-a adaptat pentru a susţine trecerea de la oraşul-stat Medina la imperii şi sultanate; a fost de asemenea în măsură să încorporeze şcoli diverse de teologie, drept, filosofie sau ramurile Shia şi Sunni; şi a fost utilizat în sprijinul extremismului şi al ortodoxiei conservatoare"[2].

Nu numai existenţa celor două mari ramuri ale islamului, sunnită şi shiită, demonstrează diversitatea abordărilor normative în cadrul *fiqh*, faţă de unicitatea Shariei, ci şi dezvoltarea în interiorul fiecăreia din ele a diferitelor şcoli de gândire, în cadrul cărora au apărut foarte multe diferenţe/dispute teologice cu privire la interpretarea surelor coranice. De la puritanismul wahabit, care cere o reîntoarcere la islamul tradiţional, la sufism, care preia conceptele platonice şi neoplatonice de apropiere de Dumnezeu prin iubire, în cadrul unei mistici pe care mulţi o consideră fundamental diferită de corpul ideilor de bază ale islamului, curentele de gândire şi interpretare islamică sunt deosebit de bogate în plan conceptual, creând filosofii, doctrine şi mistici proprii.

În al doilea rând, dezvoltarea *fiqh* depinde, aşa cum am demonstrat în capitolul anterior, de agenda politică a învăţaţilor islamici

[1] *Idem, ibidem,* p. 31

[2] John L. Esposito, „Practice and Theory", în Khaled El Fadl, *op. cit.*, p. 95

(ulama), care, pe baza interpretărilor oferite, răspund atât unor aşteptări şi presiuni sociale într-un anumit moment istoric, cât şi intereselor politice ale guvernanţilor. În secolele anterioare, *ulama* reprezentau purtătorii înţelepciunii ancestrale, elita intelectuală şi juridică a comunităţii musulmane, separată în plan social de puterea laică şi care o direcţiona sau controla din exterior. Odată cu modernitatea, perioada decolonizării şi emergenţa unor noi regimuri autoritare, *ulama* au devenit o parte a statului-naţiune şi a administraţiei, transformându-se „din purtători de cuvânt ai maselor în funcţionari plătiţi de stat care joacă în principal un rol conservator, de legitimizare pentru regimurile conducătoare din lumea islamică"[1]. Dacă în cazul Universităţii Al-Azhar din Egipt „înregimentarea" politică în siajul guvernamental a fost evidentă, în special în perioada nasseristă, în alte state, unii clerici s-au poziţionat în opoziţie faţă de agenda guvernului şi, ca atare, au acţionat pentru a combate regimurile politice, interpretând însă surele coranice tot din perspectiva agendei interne, chiar dacă în sens invers faţă de primul caz. În alte situaţii, *ulama* au jucat un rol important în promovarea schimbării şi democraţiei – cazul ayatollahului Ali Sistani, liderul spiritual al şiiţilor în Irak, după căderea guvernului lui Saddam Hussein.

În fine, în al treilea rând, Sharia a fost invocată adesea pentru a promova legi şi norme sociale opuse principiilor coranice de justiţie şi echitate (de văzut numai normele referitoare la restricţionarea drepturilor femeilor a căror origine coranică este dificil de susţinut), fără însă ca evidenta opoziţie între valorile de bază ale islamului şi aceste norme să fie denunţată de jurişti şi clerici – decât relativ recent –, deşi anumite prevederi (de exemplu, interdicţia ca femeile să conducă maşini în Arabia Saudită) pot apărea ca absurde şi în niciun caz sustenabile prin interpretarea preceptelor islamice (pe vremea Profetului şi a primilor musulmani nu se punea problema conducerii autovehiculelor).

[1] Daniel Crecilius, „Egyptian Ulama and Modernization", în *Scholars, Saints and Sufis*, ed. Nikki Keddi, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 167

Ce înseamnă însă valorile morale ale Shariei, element central în orice societate musulmană, guvernată de un regim laic sau nu, şi în ce măsură acestea pot fi compatibile cu democraţia?

Mulţi islamişti au apreciat că democraţia este un concept de import care conţine, în esenţă, aceleaşi principii de bază ca şi cele ale legislaţiei islamice, deci nu ar mai fi nevoie de democratizare pentru a schimba regimurile politice, ci numai de aplicarea reală şi strictă a Shariei: Coranul prevede consultarea politică; susţinerea statutul de drept şi a statului drept; promovarea justiţiei şi a milei; în fine, susţinerea a cinci valori fundamentale – religia, viaţa, intelectul, onoarea şi proprietatea[1] – care, aşa cum am precizat anterior, se pot „substitui" în plan ideatic drepturilor fundamentale ale omului în definiţia lor occidentală. Unul dintre cei mai cunoscuţi adepţi ai tezei că există nu o democraţie islamică, ci un Islam democrat ce nu are nevoie de niciun import ideatic occidental, este Mawlana Mawdudi, creatorul curentului salafist.

Deşi, după cum am mai afirmat, Sharia a fost interpretată şi folosită adesea pentru a susţine legi opuse chiar valorilor fundamentale, merită să analizăm pe scurt aceste corespondenţe.

Consultarea, susţine Khaled El Fadl, reprezintă un principiu fundamental al Coranului, care porneşte de la istoria evoluţiei personale a Profetului, de la susţinerea de către acesta a necesităţii ca liderul politic şi militar să se consulte cu poporul pe care îl conduce pentru a lua deciziile corecte. Nu o dată în istoria Islamului, conducători musulmani au fost blamaţi de *ulama* pentru că nu au aplicat acest principiu de bază. Consultarea presupune, în interpretarea unor învăţaţi musulmani, menţinerea contactului conducătorului politic cu poporul, capacitatea sa de răspuns la cererile populare, crearea unor mecanisme de participare, prin consultare, la actul deciziei, rolul important al consiliilor consultative sau a parlamentelor în luarea deciziilor.

[1] Khaled EL Fadl, *op. cit.*, p. 24

Absența consultării, refuzul de a recurge la acest principiu coranic pentru a promova buna guvernare transformă un regim politic autoritarist într-unul care nu respectă islamul. Există texte sfinte în care se stipulează că dacă un lider acționează despotic și nu își îndeplinește obligațiile de bun musulman în raport cu poporul său, acesta trebuie răsturnat. Totuși, din perioada invaziilor barbare, când a existat un anumit vid de putere, *ulama* au decis că este de preferat pentru musulmani o conducere dictatorială decât anarhia și dezordinea politică *(fitna)*. Această interpretare este în prezent tot mai contestată, în special de opoziția islamistă din statele musulmane, care invocă dreptul de a acționa împotriva regimurilor politice dictatoriale.

Justiția și mila ca principii ale Shariei sunt două îndatoriri fundamentale, raportarea și rolul statului față de justiție fiind elemente cheie în filosofia politică islamică. El Fadl remarcă faptul că există corespondențe foarte interesante între dezbaterea islamică și discursul filosofiei politice europene. Astfel, cele două viziuni diferite din islam asupra rolului statului în raport cu cetățeanul pot fi analizate prin corespondență cu premisele de la care pornesc Hobbes, respectiv Locke (chiar dacă El Fadl nu se referă explicit la cei doi).

Ibn Khaldun și al-Ghazali argumentau că natura umană este prin ea însăși conflictuală și nu e înclinată spre cooperare, de aceea guvernul – după modelul din *Leviathanul* lui Hobbes – trebuie să forțeze oamenii să trăiască împreună în pace și să coopereze, să promoveze interesele comunității, justiția și binele public. Un al doilea curent, reprezentat de al-Mawardi și Ibn Abi al-Rabi', susținea că Allah a creat ființele umane slabe și de aceea ele au nevoie să coopereze pentru a supraviețui; cooperarea lor limitează injustiția și restricționează pe cei puternici, pentru a-i apăra pe cei slabi. Oamenii doresc să coopereze, iar liderul accede la putere printr-un contract cu poporul prin care se angajează să susțină această cooperare și să mențină o societate justă. Coranul stipulează, de asemenea, faptul că diversitatea umană este opera lui Allah și, ca atare, trebuie respectată. De asemenea, conform legii islamice, există un drept divin și

un drept al oamenilor, unii juriști susținând că dreptul oamenilor trebuie să prevaleze uneori asupra celui divin.[1] Diversitatea trebuie să îndemne oamenii la cooperare şi asistenţă mutuală.

Pornind de la aceste concepte filosofice, legea islamică poate fi interpretată pentru a susține ideea de contract politic, inclusiv în sens rousseau-ist, precum şi ideea integrării într-o comunitate de egali a tuturor oamenilor, musulmani şi nemusulmani. Problematica drepturilor individuale ar putea fi analizată din perspectiva valorilor la care ne-am referit anterior, valori care ar putea ghida stabilirea unor coduri de conduită publică. De exemplu, în sprijinul protejării vieţii, Coranul se pronunţă împotriva mutilării, iar stabilirea unor norme care să interzică orice formă de mutilare, ca inumană, ar fi o schimbare semnificativă în jurisprudenţa actuală (de la interzicerea mutilării sexuale la condamnarea actelor teroriste).

De asemenea, Sharia poate veni în sprijinul instituirii statului de drept şi a separării puterilor. În analiza aplicării *shura,* unii teologi musulmani (al-Mawardi) au evidenţiat necesitatea separării consiliului consultativ sau a Parlamentului de puterea executivă, pentru a putea asigura un sistem de consiliere independent. Mai mult, puterea judecătorească, inclusiv şcolile de jurisprudenţă islamică, trebuie să fie, în opinia multor teologi, independente de puterea executivă, fapt subliniat în mod critic, în special ca urmare a „aservirii" politice a unor *ulama.*

Deşi normele şi preceptele Coranului sunt adesea folosite pentru a crea bariere împotriva democraţiei şi a afecta drepturile individului în numele drepturilor unei colectivităţi sau ale drepturilor aşa-numite divine, în anumite circumstanţe şi în condiţiile unei deschideri politice reale, Sharia ar putea deveni un instrument util de adaptare, de traducere/translatare a conceptelor de bază ale democraţiei într-un limbaj politic inteligibil pentru comunitatea musulmană a credincioşilor *(Ummah al-Islamyyia).* Nu este vorba despre forjarea unei noi identităţi, ci despre redescoperirea identităţii într-un

[1] Khaled EL Fadl, *op. cit.*, pp. 19-22

context al schimbării politice, după modelul propus de Mohammed Arkoun: deconstrucţia Shariei pentru reconstrucţia Shariei.

Paradoxul face ca normele islamice, Coranul ca sursă a dreptului divin şi a dreptului uman să fie în sine şi prin anumite interpretări atât de generos din perspectiva drepturilor democratice, încât islamul să fie perceput de mulţi teologi ca o religie a libertăţii/eliberării, în vreme ce practica normativă actuală să demonstreze că acelaşi corp de legi şi principii este folosit pentru legitimarea unor dictaturi sau regimuri autoritate în care drepturile omului sunt ignorate.

Problema principală în acest sens este reorientarea interpretărilor *(ijtihad)* Shariei şi reluarea dezbaterilor privind modernitatea şi islamul de pe alte baze decât cele de până acum, pornind de la valorile fundamentale ale Coranului şi mai puţin de la dreptul şi practicile cutumiare. El Fadl argumentează că modul în care aceste valori au fost transpuse mai curând în interdicţii decât în drepturi individuale, în forme de inegalitate socială, sexuală şi politică ţine de o abordare colectivistă relativ recentă a Shariei (prevalenţa interesului colectiv asupra celui individual), care însă nu ar fi existat într-o asemenea formă în secolele trecute:

> În mod interesant, tradiţia dreptului premodern nu constituie cea mai importantă barieră pentru dezvoltarea drepturilor individuale în Islam. Mai degrabă, în opinia mea, cel mai serios obstacol vine tocmai de la musulmanii moderni. În special în a doua jumătate a ultimului secol, un număr considerabil de musulmani au pornit de la premisa nefondată că legea islamică vizează în principal responsabilităţi, nu drepturi şi concepţia islamică asupra drepturilor este colectivistă, nu individualistă.

Schimbarea politică în statele musulmane poate fi analizată deci atât prin prisma nevoii de democratizare, cât şi prin prisma reinterpretării, „reînvierii" unui islam al toleranţei şi justiţiei şi a relansării dezbaterilor teologice cu privire la inserarea sa în modernitate şi chiar în postmodernitate. Aceste dezbateri nu sunt însă recente.

IV.1.2. Islamul ca voce a opoziţiei politice şi alternativă la dictatura arabă

Problematica democratizării şi a relaţionării democraţiei cu Islamul politic nu este, cum ar putea părea, o abordare nouă a sfârşitului de mileniu sau o abordare cantonată în proiectele neoconservatorilor americani după intervenţia din Irak. Democratizarea şi deschiderea islamului către valorile democratice constituie, pe de o parte, subiect de dezbateri la nivelul *ulama* încă de la începuturile modernităţii, iar pe de altă parte, un subiect politic de actualitate din momentul eşecului socialismului nasserist în statele arabe.

Odată cu sfârşitul Imperiului Otoman şi cu debutul perioadei de colonizare de către Vest a Orientului, învăţaţii musulmani au început să dezbată raţiunile eşecului politic al lumii arabe, aflate sub dominaţie străină, inclusiv din perspectiva posibilităţii ca islamul ca ideologie şi practică socială să fie vinovat de acest eşec. Shireen Hunter sublinia faptul că în acea perioadă s-au conturat trei atitudini faţă de modernitate, care se menţin, în diferite forme şi variante, şi în prezent. Unii intelectuali arabi au apreciat că islamul este principala sursă a absenţei unor proiecte modernizatoare în lumea arabă şi că renunţarea la practicile şi normele sociale şi politice islamice şi îmbrăţişarea în întregime a sistemului occidental de guvernare ar fi soluţia dezirabilă (această primă categorie reflectă aceeaşi abordare culturalistă pe care o regăsim de la Max Weber şi spiritul capitalismului până la Samuel Huntington şi al său „conflict al civilizaţiilor"). O a doua categorie de intelectuali şi învăţaţi musulmani susţineau că, dimpotrivă, islamul rămâne cea mai bună sursă pentru o doctrină socială bazată pe justiţie şi armonie, iar decăderea lumii arabe se datorează tocmai declinului sentimentelor religioase şi ignorării tot mai mari în spaţiul public a învăţăturilor Coranului, pentru aceştia din urmă reîntoarcerea la sursele islamului fiind soluţia recâştigării unui statut internaţional pentru statele musulmane. O a treia categorie, situată între primele două, aprecia că nu islamul în sine este responsabil

pentru situaţia în care se aflau ţările musulmane, ci mai curând interpretarea sa greşită, datorată dorinţei unor clerici de a-şi menţine privilegiile şi puterea politică. Reinterpretarea principiilor Coranului ar oferi, deci, o bază de pornire pentru ca Orientul să emuleze Occidentul fără însă a renunţa la propria identitate culturală şi religioasă.[1]

Astfel, aşa cum am văzut în capitolele anterioare, intelectualii musulmani se pot împărţi în fundamentalişti sau tradiţionalişti şi reformatori/revivalişti[2], ultimii fiind, la rândul lor, situaţi în două „tabere" opuse – cei care consideră că reîntoarcerea la Coran şi reinterpretarea normelor islamice trebuie făcută în sensul deschiderii spre modernitate şi evitării dogmatismului excesiv şi cei care, dimpotrivă, apreciază că intepretarea Coranului trebuie să conducă la aplicarea cu mai multă strictețe a literei Shariei (legea islamică) în societate (radicaliştii).

În acelaşi sens, dezbaterile în rândul islamiştilor cu privire la democraţi se bazează pe existenţa a două curente opuse de analiză a Shariei versus *fiqh:* unul care susţine că legea islamică trebuie aplicată strict în litera sa, până în cele mai mici detalii ale vieţii cotidiene a credinciosului şi un altul care, dimpotrivă, apreciază că Sharia reprezintă un cod general de conduită, un set de principii morale generale care lasă loc de interpretare şi adaptare la specificitatea temporală, politică, geografică a statului islamic[3]. Adepţii primului curent sunt conservatorii, fundamentaliştii, iar cei care sprijină a doua abordare, reformiştii islamului.

Este interesant că în interiorul curentelor islamice – de la cele mai moderate la cele radicale – găsim atât refuzul democraţiei ca sistem străin şi impus, cât şi solicitarea democratizării pentru a deschide accesul la putere pentru grupările islamiste şi a acţiona împotriva regimurilor dictatoriale.

---

[1] Shireen Hunter, Editor's Note, *CSIS Briefing Notes on Islam, Society and Politics*, Special Issue, vol. 6, nr. 1, aprilie 2006, p. 3, www.csis.org

[2] Vezi şi John Esposito, *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2002

[3] Gudrun Kramer, *op. cit.*, p. 7

Bernard Lewis împarte regimurile politice actuale din lumea arabă în patru mari categorii: autocraţii tradiţionale (monarhiile din Golf, bazate pe sisteme autoritare de putere şi menţinerea unor tradiţii sociale premoderne legate inclusiv de islam), autocraţii modernizatoare (Iordania, Maroc, unde autorităţile statului combină prerogativele de putere cu cele religioase, dar merg pe sisteme de guvernare bazate pe introducerea treptată a schimbării în relaţiile sociale), dictaturi de tip fascist (Siria, Irakul lui Saddam cu o doctrină laică şi naţionalistă şi dezvoltarea unor sisteme de securitate represive *(mukhabarat)* care controlează întreaga societate) şi, în fine, regimuri islamice radicale (Iran, Sudan, Afganistanul taliban) în care islamul devine ideologie de stat şi mijloc discursiv de legitimare a puterii autoritare a liderilor[1].

Este de remarcat că, exceptând al patrulea caz, majoritatea regimurilor politice în statele arabe sunt dacă nu laice, cel puţin nonreligioase şi, în bună măsură, în aceste situaţii islamul reformist este discursul opoziţiei şi nu cel al puterii. Islamiştii sunt în general grupaţi în partide de opoziţie sau asociaţii civice, care contestă regimul politic pe baza a două acuzaţii fundamentale: pe de o parte, absenţa democraţiei, văzută ca modalitate de a le deschide accesul la putere şi de a elimina regimurile autoritariste corupte; iar pe de alta, îndepărtarea regimurilor de învăţăturile islamului, fie ele percepute în sens liberal, moderat sau în sens neofundamentalist.

Democraţia occidentală rămâne însă asociată în psihicul colectiv cu problema orientală, cu colonizarea ca modalitate nu numai de exercitare a puterii politice, dar şi de modelare a sistemelor de guvernare arabe din exterior, cu sfârşitul Califatului şi, implicit, al epocii de aur a lumii arabe:

> Pentru mult timp, democraţia a fost discreditată din anumite considerente. În primul rând, aceasta a fost percepută ca un element de import occidental, sau chiar colonial, fără a avea origini în lumea arabă. De asemenea, a fost promovată în principal de un

[1] Bernard Lewis, *op. cit.*, p. 175

> mic grup de occidentali, o mică elită căreia i-a lipsit o acceptare largă în cadrul societății și care a fost privită ca fiind conectată la valorile coloniale și occidentale într-un mod care amenință cultura musulmană. Democrația a reprezentat un element „extern" importat și suspectat că susține planurile puterilor imperiale.[1]

De asemenea, democrația este adesea percepută ca o simplă abordare discursivă a dominației vestice, contrazisă chiar de Occident prin practicarea „standardelor duble" – susținerea unor dictaturi sau regimuri autoritare, precum cele din Golf, și incriminarea altor regimuri nedemocratice, bazată doar pe orientarea acestora pro- sau anti-europeană/americană (regimul politic iranian permite o anumită formă de pluralism politic limitat și o anumită libertate de exprimare a opoziției, dar este considerat profund antidemocratic, în vreme ce regimul politic al Arabiei Saudite este mult mai rigid, dar primește susținerea diplomatică a SUA). Acuzațiile privind standardele duble sunt cu atât mai mult un loc comun în discursul islamist, cu cât imaginea partidelor religioase care ar accede la putere și ar transforma statele arabe în entități medievale le-ar întoarce în premodernitate e una dintre cele mai folosite de către dictaturile laice sau militare pentru a împiedica emergența opoziției și accesul său la guvernare. Este doctrina „democrației limitate", a „democrației controlate" care are un efect în cascadă, antagonizând și mai mult forțele pe care își propune să le limiteze și radicalizând forțele inițial moderate. O democrație controlată, limitată nu este posibilă: fie permite accesul opoziției, în principal islamice, la putere, ceea ce înseamnă sfârșitul regimului, fie rejectează orice formă de opoziție, ca orice sistem autocratic clasic. După cum afirmă Robert Dahl:

> Regimul hegemonic creează o profeție care se autoîndeplinește. Din moment ce întreaga opoziție este potențial periculoasă, nu se face nicio distincție între opoziția acceptabilă și cea de neacceptat, între opoziția loială și cea neloială, între opoziția protejată și cea

[1] Fuller, *op. cit.*, p. 6

> care trebuie reprimată. Totodată, dacă întreaga opoziţie este tratată ca fiind periculoasă şi supusă represiunii, opoziţia care ar fi loială dacă ar fi tolerată devine neloială tocmai pentru că nu e tolerată. Din moment ce se presupune că întreaga opoziţie va fi neloială, întreaga opoziţie trebuie reprimată.[1]

Este clasic cazul Algeriei unde Frontul Islamic al Salvării (FIS) a câştigat alegerile libere la începutul anilor 1990, dar acestea au fost anulate de armată, aruncând ţara într-un devastator război civil care a durat 11 ani şi în care Europa a sprijinit guvernarea militară, apreciind că accesul islamiştilor la putere ar transforma Algeria într-un stat teocratic după modelul iranian.

Pe lângă invocarea – în special pentru partenerii externi – a riscului „islamizării" statelor arabe, dictatorii din ţările musulmane flutură – în plan intern, dar nu numai – spectrul instabilităţii pentru a avertiza împotriva încercărilor de susţinere a deschiderii politice, pluralismului şi democraţiei. Este adevărat că, de multe ori, chiar tranziţia spre democraţie poate deveni o sursă de comportament nedemocratic, cazul actual al conflictelor civile din Irak. După cum sublinia Daniel Byman, „într-o societate divizată, pierderea puterii implică riscuri mari. Cei care pierd alegerile pot fi ucişi, nu numai îndepărtaţi din funcţie. De teama tiraniei unei majorităţi, sau de teama pedepsei pentru abuzuri trecute, elitele existente ar putea încerca să împiedice sau să influenţeze alegerile. (...) Democratizarea este deseori sortită eşecului pe timpul tranziţiei. Neîncrederea minorităţii, resentimentul grupului dominant şi exploatarea libertăţilor de către elită, toate acestea contribuie la tensiuni etnice şi, frecvent, la conflicte de natură etnică"[2].

În acest context, puţinele concesii agreate de regimurile actuale arabe tind să se orienteze spre o liberalizare economică care să

---

[1] Robert Dahl (editor), *Regimes and Oppositions*, Yale University Press, New Haven, 1973, p. 13

[2] Daniel Byman, „Constructing a Democratic Iraq. Challenges and Opportunities", *International Security*, vol. 28, nr. 1 (vara 2003), pp. 60–61

întărească însă autoritarismul politic şi să asigure şi o faţadă „vandabilă" în plan extern a guvernării. În faţa presiunilor interne pentru schimbare, justiţie socială, echitate şi deschidere spre lărgirea participării politice a cetăţenilor, multe regimuri arabe au ales calea unor schimbări lente sau a promovării schimbării în anumite domenii (în special cel economic) pentru a menţine monopolul puterii şi a controla, practic, aşa-numitul proces de democratizare. Acesta a fost cazul Egiptului preşedintelui Sadat, este situaţia unor state din Maghreb (Tunisia), iar mai recent a unor monarhii din Golf. Este vorba despre aşa-numita *Infitah (Deschidere),* politică susţinută de lideri precum Sadat sau Hafez al-Assad.

Soluţia liberalizării economice este tratată in extenso de Beverly Milton-Edwards[1] care demonstrează că aceasta nu poate fi subsumată democratizării, ci este intenţionat gândită şi aplicată ca o alternativă la orice formă de democratizare politică. Aşa cum sublinia Kramer:

> Scopul principal al liberalizării de sus în jos constă în protecţia sistemului într-o situaţie de criză socioeconomică acută, prin cooptarea unor cercuri extinse ale publicului politic, distribuind larg responsabilitatea pentru viitoare politici de austeritate, transformând organizaţiile politice şi religioase în canale controlabile şi excluzând toate elementele poziţionate în afara „consensului naţional" definit de regim.[2]

Infitah a fost iniţial aplicată de Sadat şi Assad în anii 1970–1980, pentru a permite emergenţa economiei private (după naţionalizările masive ale socialismului anilor '50–'60), care să răspundă la impasul economic în care ajunseseră multe din regimurile politice arabe. Această *Perestroika* arabă s-a materializat şi printr-o anumită relaxare politică, dar scopul său a fost consolidarea şi nu slăbirea puterii statale. *Infitah* a creat iluzia posibilităţii unor opoziţii islamice, care a fost spulberată rapid prin represiune şi violenţă, prin

[1] Beverly Milton-Edwards, *Contemporary Politics in the Middle East*, pp. 165-169
[2] Gudrun Kramer, „Liberalisation and Democracy in the Arab World", *Middle East Report*, MERIP, nr. 174, ianuarie – februarie, p. 22

arestarea, uciderea sau fuga liderilor politici islamişti în Europa. *Infitah* a creat iluzia unor economii de piaţă, care a fost repede absorbită de modul în care privatizările şi susţinerea unor sectoare economice au readus fondurile în mâinile clientelei corupte a partidelor la putere, în Egipt, ca şi în Tunisia sau în Siria. Deschiderea economică a permis, în schimb, consolidarea controlului regimurilor asupra resurselor, emergenţa unei birocraţii corupte şi accentuarea, nu diminuarea decalajelor sociale între clasele foarte bogate şi masele sărăcite suplimentar – este cazul Egiptului, afirmă Milton-Edwards. Pe de altă parte, aceste evoluţii pot transforma *Infitah*-ul într-o sabie cu două tăişuri. Perpetuând regimurile autocratice, dar oferind pentru o clipă iluzia schimbării, un asemenea proces poate contribui la formularea şi concentrarea unor forme de opoziţie mai puternice, crescând, inerent, sprijinul popular pentru alternativa politică formulată de islamişti, fie aceştia moderaţi sau radicali.[1]

Liberalizarea limitată pentru menţinerea puterii a permis în unele situaţii tolerarea unor partide islamice moderate sau integriste (Frăţia Musulmană în Iordania), fără ca aceasta să influenţeze însă în mod relevant situaţia de fapt: şeful statului rămâne instanţa supremă, care decide cât şi cum se „liberalizează" viaţa politică, publică sau economică a acelei ţări. Hosni Mubarak în Egipt a decis ridicarea stării de urgenţă instituite după moartea lui Sadat, care i-a permis să se menţină la putere fără organizarea de alegeri atâţia ani (în numele „interesului naţional" şi al „stabilităţii interne"), şi respectiv, organizarea de alegeri aşa-numite libere, dar la care tot preşedintele Egiptului a decis cine şi în ce condiţii participă, astfel încât să îşi asigure o victorie netă şi menţinerea la putere.

În acest context, opoziţia – în general cea religioasă, care rămâne cea mai puternică, curentele seculariste sau ale stângii marxiste având o aderenţă slabă la mase – s-a orientat spre două tipuri opuse de discurs. În unele state, contestă regimul politic ca fiind corupt şi „vândut" Occidentului şi se aliniază zonei ultraconservatoare sau

[1] Beverly Milton-Edwards, *op.cit.*, p. 170

neofundamentaliste. În alte state, solicită democraţie şi pluralism politic, inclusiv cu sprijinul Occidentului, în vederea eliminării regimurilor dictatoriale şi a accesului islamiştilor la putere prin mijloace democratice. În primul caz, întâlnim opoziţia din Arabia Saudită, în al doilea, pe cea din Tunisia sau Egipt.

Una dintre cele mai puternice opoziţii civile religioase a înflorit în anii 1980–1990 în Arabia Saudită, unde, pe fondul boomului energetic şi al fluxului de petrodolari, s-a dezvoltat atât infrastructura şi sistemul laic de învăţământ, aparatul guvernamental şi industria privată, cât şi învăţământul religios. Astfel a apărut o nouă generaţie de *ulama,* bine instruită, dar şi radicalizată în cererile sale privind instituirea unui regim islamic şi respectarea Shariei (context în care Casa Saud a acceptat o serie de compromisuri interne ca *trade-off* pentru agrearea tacită de către *ulama* a menţinerii parteneriatului cu SUA în plan extern)[1].

Dacă opoziţia religioasă din Arabia Saudită solicită o aplicare şi mai strictă a Shariei şi contestă regimul politic din perspectiva faptului că a introdus elemente de liberalizare a pieţei şi de susţinere a unei industrii de tip occidental, în alte state islamiştii contestă puterea tocmai pentru că nu s-a dovedit destul de liberală în plan politic şi economic. Aşa cum am prezentat în capitolele anterioare, şeicul Rachid Ghannouchi este vocea din opoziţie care contestă autoritarismului regimului tunisian şi care a încercat să modifice, din exilul său londonez, inclusiv orientarea iniţială radicalistă a partidului *Al-Nahda.* Ghannouchi a încurajat reprezentanţii *Nahda* să devină nucleul unei mişcări mai ample de opoziţie liberală civilă şi politică, recomandând asocierea lor cu organizaţiile militante pentru drepturile femeilor pentru a-şi consolida electoratul şi a putea susţine o platformă comună de democratizare a statului.[2]

---

[1] Uriya Shavit, „Al-Qaeda's Saudi Origins: Islamist Ideology", *Middle East Quarterly,* toamna 2006, www.meforum.org/article/999

[2] Robin Wright, „Two Visions of Reformation", în *World Religions and Democracy*, ed. Larry Diamond, Marc F. Plattner, Philip J. Costopoulos, John Hopkins University Press, Baltimore şi Londra, p. 189

Între cele două extreme ale opoziţiei islamice, întâlnim o diversitate de grupări şi partide, asociaţii caritabile şi formaţiuni militarizate care se situează pe întreg spectrul raportărilor la democraţie evocate anterior. Este de remarcat însă că există o tendinţă recentă de reorientare a agendei acestor mişcări, de la revendicările fundamentaliste şi susţinerea înlăturării prin forţă a regimurilor politice, la integrism, respectiv integrarea în jocul politic pentru a putea transforma sistemul de guvernare din interiorul său. Hamas a câştigat alegerile din Palestina, Hizballah a devenit partid politic în Liban încă de la începutul anilor 1990 şi prin alianţa cu gruparea creştină a lui Michel Aoun şi ulterior cu formaţiunea druză a lui Walid Jumblatt, a contribuit la crearea unei largi coaliţii de guvernare exclusiv prin utilizarea presiunilor politice şi nu prin recursul la forţă armată (ca în perioada războiului civil). De asemenea, Fraţii Musulmani, devenit partid în Iordania, şi-a extins implicarea în jocul politic într-un număr important de state musulmane. Tranziţia de la fundamentalism la integrarea în jocul politic nu denotă însă o mişcare ireversibilă spre democraţie, ci o tactică conjuncturală, dar şi o nevoie reală (în special în contextul ofensivei americane post-11 septembrie) de legitimitate internă şi în special externă în raport cu SUA şi UE. Unii analişti critică evoluţia spre integrarea la guvernare a grupărilor politice cu agendă islamică, oferind exemplul Turciei, în care accesul islamiştilor la putere a contribuit la schimbarea semnificativă a agendei politice a statului – orientată spre configurarea unui rol regional în Orientul Mijlociu, denunţând blocada fostului „aliat" strategic, Israelul, în Gaza, reorientându-se spre relaţii noi cu Federaţia Rusă şi Siria. De asemenea, există temeri că o „reislamizare" a societăţii turce poate conduce la un declin al democraţiei, şi aşa fragile, din această ţară.

Totuşi, drumul spre o antantă dintre puterea laică, militară şi anumite grupuri religioase rămâne deschis. Unele regimuri politice autocratice laice au început să manifeste o deschidere, foarte limitată şi de multe ori orientată numai spre societatea civilă, pentru acceptarea în

spaţiul public a unor forme ale islamului – Siria prin deschiderea educaţiei în şcoli şi introducerea unor programe religioase, Tunisia sau Algeria prin acceptarea unor organizaţii neguvernamentale care se revendică din anumite forme ale islamului moderat.

Mulţi orientalişti şi neoorientalişti, precum Daniel Pipes, Patrick Sookhdeo, Martin Kramer sau Elie Kedourie, pretind, într-o interpretare criticată de mulţi analişti ai spaţiului arab ca fiind lipsită de onestitate intelectuală, că Islamul politic este incompatibil cu democraţia şi că participarea la jocul democratic şi susţinerea democratizării este numai o tactică destinată accesului la putere şi înfiinţării după aceea a unui stat islamic bazat pe Sharia[1]. Ei argumentează astfel indirect – pe aceeaşi linie discursivă a regimurilor arabe autoritariste – preferinţa pentru stabilitatea politică în Orientul Mijlociu faţă de o democraţie „islamizată" incertă. În contrapondere, este evident că argumentul „islamizării" nu se susţine pentru a justifica absenţa democratizării, după cum remarcă Ayubi: „...fără îndoială, refuzul elitelor conducătoare de a permite o formă de participare publică pentru mişcările islamice este o altă cauză pentru avansul lent al democratizării în multe ţări musulmane"[2].

IV.1.3. Regimuri politice – o nouă paradigmă pentru statele islamice?

1. Cauzele eşecului democraţiei

Mulţi intelectuali arabi au subliniat faptul că *Sharia* nu stabileşte care este forma de guvernământ potrivită pentru statele islamice, solicitând numai ca guvernarea să fie exercitată în numele „binelui comun" al *Ummah* şi prin aplicarea preceptelor islamice. De aceea, tehnic

[1] Martin Kramer, „Islam versus Democracy", *Commentary*, ianuarie 1993, pp. 35-42. Vezi şi Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power.*

[2] Ayubi N, *Political Islam, Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, Londra, 1991, p. 364

vorbind, introducerea unui regim politic democratic, chiar şi importat din Occident, nu este exclusă sau condamnabilă din start, ci poate fi chiar potrivită, dacă elementele sale constitutive nu intră în contradicţie sau nu afectează practicarea Shariei. Elemente nonislamice pot fi adoptate dacă nu sunt şi antiislamice[1].

Care sunt însă cauzele absenţei democraţiei în statele musulmane dacă, după cum am văzut, este greu de susţinut că islamul ar fi unul dintre motive sau chiar principalul impediment?

Fuller identifică un set comprehensiv de raţiuni pentru care s-au menţinut regimuri autoritare sau dictatoriale în întreaga lume arabă.[2]

Un prim argument ar fi petrolul. Statele producătoare de petrol obţin venituri substanţiale din acest domeniu şi distribuie aceste venituri în mod arbitrar unor societăţi care nu pot influenţa deciziile politice şi care se menţin în raport de subordonare faţă de guvernele paternaliste. După cum afirma şi Korany, statele rentiere nu depind de cetăţenii proprii pentru a obţine resursele necesare guvernării, prin taxarea acestora, ci deţin resurse din petrol, deci principiul reprezentativităţii ca bază a democraţiei nu funcţionează („no taxation without representation"):

> Statul rentier al Golfului, de exemplu, este un stat al bacşişului (adică unul al favorurilor sau mitei) care integrează sectoare premoderne în sistemul lui de control şi menţine unul dintre cele mai invidiate sisteme de bunăstare socială ale lumii. Întrucât finanţele publice constituie baza guvernabilităţii şi puterii politice, societatea civilă este fără îndoială slabă în faţa hegemoniei statului rentier.[3]

O a doua raţiune ţine de natura statului arab, creat, după decolonizare, în mod artificial şi menţinut într-o anumită stare de dependenţă postcolonială de către Vest, precum şi forjarea identităţilor colective fie prin recursul la supranaţionalitate (panarabismul, panislamis-

[1] Gudrun Kramer, *op. cit.*, p. 5

[2] Fuller, *op. cit.*, pp. 6-9

[3] Bahgat Korany, „Arab Democratization: A Poor Cousin?", *PS: Political Science and Politics*, vol. 27, nr. 3. (septembrie 1994), p. 511

mul), fie la subnaţionalitate (identificarea cu tribul, clanul, satul de proveniență), fapt care slăbeşte legăturile şi interesul cetăţenilor faţă de guvernare şi naţiune în ansamblul lor.

O a treia cauză poate fi identificată în conflictul israelo-palestinian şi în absenţa unui stat independent pentru palestinieni. Aceasta a contribuit la războaiele arabo-israeliene şi a oferit argumente, cel puţin discursive, pentru menţinerea şi dezvoltarea unor regimuri militarizate şi pentru cursa înarmărilor în Orientul Mijlociu.

Un alt resort evident este sprijinul oferit de Occident „tiranilor prieteni" din Orient. Această abordare s-a menţinut şi după sfârşitul Războiului Rece şi a contribuit la marginalizarea în plan internaţional a vocilor disidente, fie acestea islamiste sau nu.

2. Democratizarea şi regimurile politice. Soluţii şi controverse

În analiza tipului de regim politic potrivit lumii musulmane s-au conturat câteva abordări distincte care, pornind de la teza implementării democraţiei în statele islamice, ajung la concluzii diferite. Unii autori favorizează o tranziţie rapidă, revoluţionară către democraţie, alţii o schimbare mai lentă, adaptată specificului politic şi cultural al islamului. Unii autori vorbesc de necesitatea secularizării complete, ca bază de pornire, alţii de apariţia unui islam „luminat" (un *Enlightment* similar celui din Europa secolului al XIX-lea) care să conducă treptat la secularizare şi la separarea puterii politice de cea religioasă. În fine, unii autori militează pentru un islam liberal, în vreme ce alţii consideră că acest deziderat este un mit, iar o soluţie pragmatică ar fi constituirea unui sistem politic democratic bazat pe conservatorism, mult mai apropiat de specificul actual al gândirii juridice islamice *(fiqh)*.

Leonard Binder[1] analizează compatibilitatea dintre valorile şi conceptele coranice, precum egalitatea, justiţia şi cele ale democraţiei liberale, precizând că nu există o incompatibilitate teoretică între

[1] Leonard Binder, *Islamic Liberalism, a Critique of Development Ideologies*, University of Chicago Press, Chicago 1998

această doctrină politică şi religia musulmană. Mai mult, anumite elemente ale gândirii islamice au fost greşit interpretate conducând la radicalism, când, de fapt, acestea se bazau tocmai pe fundamente profund liberale. Un exemplu oferit de Binder este islamistul Sayyid Qutb (invocat ca sursă de mulţi extremişti şi fundamentalişti) al cărui pragmatism, afirmă Binder, era evident în scrierile sale târzii, în care susţine că baza aplicării islamului nu este dată de legea divină, ci de imaginaţia umană. Omul şi nu Allah este măsura tuturor lucrurilor, afirmă Qutb, iar imaginaţia şi nu intelectul permite islamului să evolueze prin schimbare şi adaptare, mult mai importante decât menţinerea unor adevăruri epistemologice imuabile. Datorită faptului că Sayyid Qutb nu a mers până la consecinţele practice ale gândirii sale în plan politic şi social, ca şi datorită martiriului său, el a devenit un simbol al luptei împotriva Occidentului şi a democratizării, când, în fond, deschiderea sa spre liberalism ar fi fost reală. Binder vorbeşte de sinteza dintre un islam al interpretării, în care să fie admisă ideea că legea umană este mai importantă decât cea divină, şi un liberalism pragmatic (invocându-l pe Richard Rorty), bazat pe consensul raţional asupra binelui public. Singura diferenţă ar fi că, în societatea islamică, binele public ar fi stabilit de către legea divină, dar aplicarea şi interpretarea sa ar rămâne supuse legii umane.

Alţi autori, în special liberalii arabi, recuză acceptarea islamului actual şi propun un program mai radical, care nu exclude nici nevoia de secularizare şi care merge în direcţia adoptării rapide a conceptelor democratice occidentale. De exemplu, Malek Chebel a promovat recent un Manifest pentru islamul luminat *(Manifeste pour un Islam des lumières)*[1], în care avansează 27 de propuneri pentru o reformă extinsă, pornind de la modelul Luminilor, centrat pe raţiune, secularism, credinţă în progres. În primul rând, Chebel

[1] Nathalie Szerman, „Algerian Reformist Malek Chebel: 27 Propositions for Reforming Islam", *MEMRI Inquiry and Analysis – North African Reformist Thinkers Project/Reform Project*, nr. 273, 5 mai 2006, http://www.memri.org/bin/opener_latest.cgi?ID=IA27306

afirmă că e nevoie de o nouă interpretare a Coranului şi de preeminenţa raţiunii asupra credinţei (recuzând însă ateismul). De asemenea, el cere renunţarea la violenţă, jihad, pedepse corporale, mutilări genitale ale femeilor, consideră ca este importantă condamnarea crimelor de onoare din cauza cărora foarte multe femei musulmane au murit, condamnarea traficului de fiinţe umane şi a sclaviei în lumea arabă. Programul său afirmă preeminenţa individului asupra *Ummah* islamice, nevoia separării puterilor în stat şi a primordialităţii justiţiei în lumea arabă, dar include şi elemente culturale (schimbarea mentalităţilor ca sursă a luptei împotriva corupţiei, renunţarea la cultul personalităţii promovat de dictatorii arabi şi care îşi are originea în practicile similare din perioada sultanatelor).

Pentru mulţi, un asemenea program poate părea irealizabil sau futurist, pornind de la realităţile politice şi sociale actuale din lumea islamică. De aceea, susţinătorii unor schimbări graduale şi ai unor abordări centrate pe identificarea unui nucleu de compatibilităţi între islam şi democraţie propun proiecte mult mai modeste, bazate pe transformări politice graduale.

Tunisianul Mohamed Charfi[1] evocă islamul lui Averroes şi neoplatonicienii pentru a propune o reîntoarcere la perioada dezbaterilor filosofice reale asupra conceptelor ontologice şi axiologice ale islamului. După „îngheţarea" *ijtihad*-ului/intepretării Coranului în secolul al XI-lea, intepretările actuale în islam se bazează tot pe textele de până în secolul al XIIea, nicio abordare fundamental nouă nemaifiind promovată după aceea. Charfi sugerează necesitatea redeschiderii interpretării pentru adaptarea islamului la modernitate şi, în conexiune cu aceasta, abordarea unei reforme substanţiale şi extinse a sistemelor de învăţământ din lumea islamică.

Pe aceeaşi linie, Hamadi Redissi[2], analizând sinteza realizată între filosofia lui Aristotel şi Coran de către filosofii arabi elenizaţi, propune modelul dublului discurs al lui Averroes ca paradigmă de analiză a

[1] Mohamed Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Albin Michel, Paris, 1998

[2] Hamadi Redissi, *op. cit.*, p. 45

relaţiei între islam şi modernitate. Averroes, în opera sa *Discurs decisiv*, analizează relaţia dintre filosofie, interpretare şi Legea divină. În primul rând, el neagă contradicţia dintre raţiune şi religie. În al doilea rând, se referă la resorbirea acestei dihotomii în alegorie – textul Legii divine, Coranul are sensuri obscure. În al treilea pas, contradicţia este asimilată prin afirmarea concordanţei dintre raţiune şi religie, pentru că adevărul ştiinţific nu poate contrazice adevărul religios. Deşi mulţi analişti l-au considerat pe Averroes ca adept al teoriei lui Thomas d'Aquino privind „dublul adevăr" (respectiv existenţa în opoziţie a unui adevăr filosofic şi a unuia religios), Averroes este promotorul „căii de mijloc" a concilierii dintre religie şi raţiune, prin interpretare, pornind de la principiile greceşti ale „prudenţei" şi „moderaţiei" aşa cum sunt ele exprimate şi în Coran. Gardet merge mai departe, vorbind despre existenţa unei mentalităţi sunnite majoritare care, în numele acestor principii coranice – internalizate la nivel social –, refuză extremele, de la pietatea excesivă la radicalismul politic, favorizând echilibrul *(iqtisad)* ce se îndepărtează de tot ceea ce este contrar raţiunii.[1]

Louis Cantori analizează statul musulman dintr-o dublă perspectivă – statul politic şi statul social – primul fiind format din aparatul birocratic şi de securitate/ represiv al regimurilor autoritare din ţările arabe, care controlează, prin intermediul sistemului corporatist diferite grupuri din societate, iar al doilea format din masele largi, populare, private de elita tiranică de exercitarea drepturilor lor politice. Autorul susţine că în acest context al separării/autonomizării celor două entităţi, democratizarea în ţările musulmane s-ar putea realiza prin recursul la modelul republicanismului conservator, mult mai apropiat de valorile islamice decât liberalismul, republicanism care ar putea oferi, prin şi cu sprijinul islamiştilor, o alternativă la dictaturile laice, bazată pe valorizarea tradiţiei, a justiţiei sociale, a responsabilităţii colective în plan etic şi moral:

[1] Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam*, Hachette, Paris, 1977, p. 254

> Islamismul este ideologia conservatoare care înglobează conservatorismul tripartit al tradiției, responsabilității de grup și moralității (menționate anterior). Conservatorismul islamismului este deci congruent cu conservatorismul democrației republicane.[1]

Mai mult, tradiția Califatului, valorizată în trecut de mulți islamiști atât radicali, cât și reformiști (unii dorind reîntoarcerea la Califat ca perioadă a înfloririi islamului, alții invocându-l doar în mod simbolic), reprezintă o sursă de sprijin pentru un republicanism conservator, în care să funcționeze o putere executivă puternică, sprijinită de un consiliu consultativ și de învățații islamici și responsabilă în fața poporului pentru acțiunile sale.

Abdou Filali Ansari rezumă destul de bine această abordare prin sintagma: „înlocuirea democrației cu blocurile din care a fost constituită"[2]. El propune renunțarea la viziunile utopiste sau excesiv tributare culturii occidentale pentru o abordare pragmatică în care secularizarea să fie înlocuită cu termeni precum rațiune, raționalitate, iar democrația să nu fie prezentată ca o alternativă la islam sau la orice altă religie. Reforma în islam nu trebuie gândită după parametrii conturați de Reforma creștină, ci în sensul mai larg în care a evoluat creștinismul, respectiv de la aplicarea normelor și dogmelor în societate la o viziune mai deschisă asupra acestora, dublată însă de o întoarcere la o moralitate mai strictă în plan social, care să înlocuiască codul teologic cu un cod etic adaptat modernității.

Așa cum sublinia Shireen Hunter, modelele modernizării seculariste de tip occidental, ca și cele ale fundamentalismului religios devenit bază ideologică statală, au eșuat în a propune formule democratice de guvernare. Alternativa, calea de mijloc, ar fi identificarea

---

[1] Louis Cantori, „Democracy from within Islam", *CSD Bulletin*, vara 2003, vol. 10, nr. 2, Center for the Study of Democracy, University of Westminster, www.wmin.ac.uk/csd

[2] Abdou Ansari Filali, „Muslims and Democracy", în Larry Diamond, Marc F. Plattner, Philip J. Costopoulos (editori), *World Religions and Democracy*, John Hopkins University Press, Baltimore și Londra, p. 161

şi aplicarea unor principii islamice şi configurarea unui Islam politic, moderat, bazat pe *ijtihad* şi reformă:

> Acest discurs reformist a fost depăşit în ultima vreme prin modernizarea discursurilor islamice laice şi conservatoare. Oricum, ambele s-au dovedit ineficiente în societăţile musulmane. După cum au fost interpretate şi implementate în lumea musulmană, laicismul şi modernismul au condus la autoritarism, represiune şi perpetuarea condiţiei economice inferioare a musulmanilor. Islamul conservator şi dominant radical nu are soluţii majore, coerente, pe termen lung, raţionale, umane sau democratice pentru factorii istorici, economici şi sociali care au condus la stagnare, represiune şi instabilitate, prevalenţi în multe societăţi musulmane. Modelele seculare de modernizare, în calitate de fenomen importat, nu au avut deseori succes din cauza faptului că acestea nu şi-au avut originile în tradiţiile naţionale şi culturale ale musulmanilor. Ceea ce vor să facă reformatorii musulmani de astăzi este să medieze între cerinţele modernizării şi păstrarea culturilor indigene. Ei doresc să demonstreze că principiile islamice – înţelese, interpretate şi implementate corespunzător – sunt compatibile cu modernitatea, democraţia şi drepturile omului şi că musulmanii nu trebuie să aleagă între credinţa lor şi nevoia de modernizare. Pe scurt, obiectivul reformatorilor este să dezvolte o versiune a modernităţii care-şi are originile în principiile şi tradiţiile islamice.[1]

IV.2. Sharia, islamul politic şi drepturile omului: interpretări alternative

În ce măsură este islamul compatibil cu drepturile omului, concept-cheie pentru dezvoltarea democraţiei liberale? S-au scris sute de cărţi şi de exegeze cu privire la interpretarea Coranului şi a tradiţiei

[1] Shireen Hunter (editor), *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*, p. XVI

Profetului în sensul respectării valorilor umane universale, sau, dimpotrivă, în sensul tezei unei religii medievale, ancorate într-o viziune barbară asupra lumii, în opoziție cu orice respect pentru drepturile individuale. Răspunsul la această întrebare trebuie pus însă într-o perspectivă sau o grilă de lectură multiplă:

1. Nicio religie nu poate fi compatibilă pe deplin cu versiunile moderne ale drepturilor și libertăților umane fundamentale, pentru că religia ca și corp normativ, ideologie sau etică își propune să apere individul sau comunitatea, dar nu este întotdeauna explicită cu privire la drepturile fiecăruia. Acest fapt este valabil atât în creștinism, cât și în iudaism.
2. Religia, inclusiv cea islamică, nu este o structură imuabilă și eternă de norme morale, ci evoluează în interpretarea sa de la o epocă istorică la alta. Același creștinism care a inspirat Inchiziția spaniolă sprijină astăzi antanta ecumenică între toate religiile lumii. În evoluția lor istorică, religiile nu pot fi comparate unele cu altele decât cu riscul unor exagerări sau a unor interpretări eronate – faptul că în Califatele islamice evreii beneficiau de mai multe drepturi decât în monarhiile creștine care le-au urmat nu înseamnă, în plan teoretic sau conceptual, nimic în analiza raportului creștinism–islamism–iudaism, ci este o circumstanță istorică dată, determinată de cauze politice, economice și sociale multiple.
3. Interpretarea literală a Shariei este un mit, o utopie periculoasă atunci când își propune să aibă o aplicabilitate practică comprehensivă. Acestui mit i se suprapune imaginea eronată a unui islam retrograd, bazată pe confuzia între valorile Coranului și practica ulterioară morții Profetului, între, așa cum am văzut, Sharia și *fiqh*.
4. Multe dintre interpretările islamice asupra moralei și drepturilor omului aparțin nu numai religiei și corpului învățaților religioși, ci și domeniului de studiu al lucrării de față, Islamului

politic, cu pluralitatea sa de curente şi teme. Raportarea Shariei la drepturile omului este un demers politic în lumea arabă, o luare de poziţie cu implicaţii nu doar intelectuale, ci şi politice şi sociale.

Este ironic, dar şi relevant faptul că intepretarea literală a Shariei şi teza completei sale incompatibilităţi cu drepturile omului este o temă promovată în prezent, simultan, de doi inamici ireductibili: neofundamentaliştii şi radicalii islamişti şi respectiv orientaliştii occidentali. Convergenţa lor de vederi nu este însă mai puţin eronată.

Neofundamentaliştii şi liderii organizaţiilor radicale consideră că drepturile omului sunt o „invenţie occidentală" destinată subjugării Islamului, că însuşi Occidentul nu respectă cu adevărat aceste drepturi. Principiile Declaraţiei Universale a Drepturilor Omului, adoptate în 1948 de către Organizaţia Naţiunilor Unite, sunt percepute ca fiind în contradicţie cu normele Shariei şi Coranului. Această perspectivă radicală aparţine atât wahabismului Arabiei Saudite, cât şi grupărilor talibane din Afganistan şi Pakistan sau unor grupuri transnaţionale precum *Hizb ut-Tahrir*. Premisa de bază este imuabilitatea, caracterul divin al legii islamice care nu trebuie modificată cu nimic nici măcar la cincisprezece secole de la promulgarea sa.

În oglindă, orientalişti şi neoorientalişti occidentali precum Bernard Lewis[1], Martin Kramer sau Daniel Pipes insistă că islamul este incapabil să se reformeze şi că normele sale rămân cele din Arabia secolului VI, în profundă contradicţie cu modernitatea şi cu drepturile omului. Islamul este perceput ca o religie violentă,

[1] Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford University Press, New York, 2002. Volumul scris de cel care a fost considerat „ideologul" politicii Greater Middle East a Administraţiei George W. Bush consideră că singura soluţie pentru Orient este secularizarea completă a spaţiului public, chiar dacă recunoaşte rolul reformator jucat de Islam în decursul istoriei regiunii. Incompatibilitatea Islamului cu democraţia este argumentată pornind de la „Islamul clasic" şi neofundamentalism, fără a ţine cont de pluralitatea de curente şi tendinţe din Islamul politic contemporan.

statică (echivalentul pentru „eternă" în viziunea radicalismului islamic), iar singura soluție este completa secularizare a spațiului public și relegarea sa în afara societății și politicii arabe.[1]

La polul opus, mulți intelectuali promovează ideea unui „islam civil democratic", în termenii lui Cheryl Bernard[2], pornind de la premisa că valorile promovate de Coran, analizate separat de aplicarea strictă a normelor Shariei, pot fi gândite în termenii democrației moderne, iar islamul liberal, ca și anumite grupuri ale islamului tradiționalist, fundamentalist, deschise spre reformă, pot constitui factori de catalizare într-un proiect de democratizare a Orientului Mijlociu. Mulți dintre acești analiști susțin existența unui islam coranic profund democratic în esența sa, bazat pe echilibru, justiție, egalitate, combaterea inechităților și protejarea comunității, sprijinul pentru cei slabi, cei săraci, cei neajutorați, spre deosebite de islamul *hadith* și practica Shariei în contemporaneitate, în care multe dintre aceste principii sunt depășite de formule literale de aplicare a unor coduri penale și civile premoderne.

Compatibilitatea Sharia cu drepturile omului nu poate fi analizată însă într-un mod static sau strict scripturalist. Este evident că multe dintre prevederile Coranului sunt premoderne și inaplicabile în prezent, în vreme ce altele formează un fundament etic nu doar compatibil, dar și formulat în spiritul drepturilor omului. Este evident, de asemenea, că nu se poate vorbi de normele Shariei atunci când se analizează drepturile individuale, ci și de aplicarea sa, de modul în care, în diferite etape, legea islamică a contrazis, a susținut, a respins sau a acceptat drepturi precum libera exprimare, dreptul la asociere, dreptul la viață și proprietate, egalitatea între oameni, dreptul la o judecată corectă etc.

---

[1] Shahram Akbarzadeh și Benjamin MacQueen, *Islam and Human Rights in Practice. Perspectives across the Ummah*, Routledge, New York, 2008, p. 6

[2] Cheryl Bernand, *Civil Democratic Islam. Partners, Resources, Strategies*, RAND, National Security Research Division, 2003, disponibil pe www.rand.org

Ca orice religie, islamul are o problemă de articulare socială inevitabilă în ceea ce priveşte etica şi codul de conduită prescris credincioşilor. După cum argumentează Robert Wuthnow:

> Dacă ideile şi practicile lor nu sunt articulate suficient de aproape de cadrul lor social, „este foarte posibil ca ei să fie priviţi de către audienţa potenţială aparţinând acestor cadre sociale ca irelevanţi, nerealişti, artificiali şi peste măsură de abstracţi". Dar dacă ei „articulează foarte aproape de mediul social specific, al cărui produs sunt, sunt percepuţi ca fiind ezoterici, nesofisticaţi, conectaţi temporal şi eşuează în a atrage o audienţă mai largă şi durabilă".[1]

Din perspectiva drepturilor omului, Islamul este o religie contradictorie şi complexă. Pentru a folosi, în scop argumentativ, un set de paradoxuri putem afirma că islamul este o religie a comunităţii şi egalitarismului, care însă a ajuns să contribuie la construcţia unor societăţi profund inechitabile, o religie a pluralităţii de etnii, secte, rase, orientată spre o civilizaţie globală, dar care în anumite forme este cantonată în xenofobie şi intoleranţă, o religie patriarhală, dar care promovează respectul faţă de femei şi copii ca formă de protejare a celor slabi, o religie a justiţiei care a permis forme grave de injustiţie şi a susţinut pedepse corporale inacceptabile în modernitate. Câteva exemple pentru a clarifica aceste paradoxuri sunt prezentate în continuare pornind de la trei teme relevante: egalitatea şi libertatea religioasă; codul penal în Sharia; problema apostasiei; drepturile femeilor şi feminismul islamic.

IV.2.1. Libertatea religioasă şi egalitatea în drepturi

Etica politică a Coranului este un exemplu de toleranţă religioasă, dacă pornim de la tema „Popoarelor Cărţii" *(Ahl al-Kitab)* prin

[1] Robert Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, p. 3

care Muhammad recunoaşte faptul că Abraham, Moise, Isus au fost profeţi ca şi el, iar mesajele lor sunt, deopotrivă, universale şi identice. Cele trei religii monoteiste trebuie considerate ca fiind parte a credinţei în acelaşi Dumnezeu (sura 3, versetele 64-65)[1].

Sohail Hashmi argumentează că musulmanii trebuie să „desprindă etica islamică de legea islamică medievală" şi să trateze Coranul ca un sistem etic comprehensiv şi flexibil, pentru a formula noi principii de participare a islamului la societatea internaţională contemporană.[2] Dacă această afirmaţie este valabilă pentru codul penal islamic după cum vom prezenta în subcapitolul următor, ea este doar parţial aplicabilă problematicii libertăţii religioase. În islamul medieval, în special în perioada de expansiune a califatelor, dar şi în cazul Imperiului Otoman, libertatea religioasă era respectată mai mult decât în contemporaneitate: chiar şi Lewis afirmă că în Andaluzia islamică, evreii beneficiau de drepturi mult mai largi decât în creştinătatea medievală, ceea ce le-a permis să construiască o adevărată civilizaţie şi cultură iudaică în interiorul Califatului. Politica Imperiului Otoman nu se axa pe convertiri forţate la islam, ci pe respectarea drepturilor fiecărei religii, cu păstrarea culturilor monoteiste şi a practicii religioase a acestora.[3]

De asemenea, islamul coranic este o religie a egalitarismului – nu există preoţi şi ierarhii religioase, fiecare musulman este în drept să practice şi să interpreteze religia într-o relaţie directă cu divinitatea. Aceste două premise, egalitatea şi libertatea religioasă, sunt raţiunea dezvoltării plurale a islamului ca religie: de la schisma sunniţi–şiiţi (interpretată de unii istorici ca un conflict politic asupra succesiunii lui Muhammad şi nu o dispută religioasă), la dezvoltarea misticii sufismului şi preluarea unor concepte neoplatoniciene

[1] *Coranul*, traducere din limba arabă de George Grigore, Editura Herald, Bucureşti, 2005, p. 53

[2] Sohail H. Hashmi (editor), *Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism and Conflict*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2002, p. 5

[3] Bernard Lewis, *op. cit.*

în doctrinele sufiste, de la apariţia unor secte precum Ismailiţii, Druzii, Alawiţii cu certe împrumuturi religioase creştine (în alawism este recunoscută „trinitatea divină" şi celebrat Crăciunul) şi până la dezvoltarea exponenţială până în secolul al X-lea, a filosofiei religiei şi şcolilor raţionaliste de intepretare a Coranului.

Cele două teme coranice, egalitatea credincioşilor în cadrul *Ummah* şi respectul şi toleranţa religioasă, sunt însă mult diferite de practicile contemporane din multe dintre statele musulmane.

Pentru că în islam prevalează comunitatea şi nu individul, necesitatea socială subordonând binele individual, anumite practici ale Shariei, rezultate fie din interpretarea literală a unor versete coranice, fie exclusiv din tradiţia *hadith*, au condus la apariţia unor inechităţi sociale şi forme de discriminare religioasă marcante.

De exemplu, dreptul islamic face o diferenţiere clară între bărbaţi şi femei (în articolul 74 al codului penal din Iran, pentru ca o acuzaţie de adulter să fie luată în considerare trebuie să existe patru martori de sex masculin, sau trei de sex masculin şi două femei, respectiv doi bărbaţi şi patru femei, femeia fiind echivalată practic cu o „jumătate de persoană"). Mai mult, anumite grupuri sociale au ajuns să dobândească poziţii privilegiate în comunitatea musulmană: în primul rând, descendenţii Profetului din tribul *Quraysh* (în islamul şiit există o taxă a credincioşilor care se plăteşte pentru aceşti descendenţi); o a doua categorie este formată din *ulama* şi *fuqaha,* care, contribuind la normarea spaţiului social, devin lideri informali ai comunităţii, iar în unele situaţii primesc poziţii şi avantaje de înalţi funcţionari ai statului. În fine, o a treia formă de inegalitate între cetăţeni este determinată de apartenenţa sau nu la religia musulmană, în pofida faptului că în multe state musulmane, legislaţia este bazată pe dreptul pozitiv şi, în teorie, nu prevede nicio discriminare legală[1]. În analiza sa asupra unor grupări islamiste din

[1] Farhad Kazemi, „Perspectives on Islam and Civil Society", în Sohail H. Hashmi (editor), *Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism and Conflict*, pp. 40-45

Egipt, Gilles Kepel consideră că există forme de respingere şi discriminare instituite – cu sprijinul *ulama* şi la presiunile radicalilor islamişti – împotriva a patru categorii de inamici: evreii, cruciaţii (în Egipt fiind asimilaţi creştinilor de rit copt), comunismul şi secularismul[1]. Formele de persecuţie şi discriminare sunt diverse: negarea unor drepturi, utilizarea categoriei de „apostat" pentru secularişti sau persecuţia religioasă directă (este suficientă consultarea site-urilor creştinilor copţi pentru o listă extinsă de persecuţii din partea statului şi a islamiştilor).

Problema libertăţii religioase rămâne fundamentală în lumea arabă. Ann Mayer oferă exemplul Declaraţiei de la Cairo privind Drepturile Omului în Islam, adoptată de către Organizaţia Conferinţei Islamice în 1990 şi susţinută de toate statele musulmane, inclusiv de Arabia Saudită sau Iran. Declaraţia nu numai că nu desemnează libertatea religioasă ca drept fundamental al omului, dar stabileşte încă din introducere faptul că toţi oamenii sunt legaţi de „subordonarea lor faţă de Allah", iar „islamul este garanţia pentru a consolida (...) demnitatea alături de integritatea umană" (articolul 1-a) al Declaraţiei). În interpretarea lui Mayer „fraternizarea prin religie asigură bazele pentru respectarea drepturilor omului"[2].

IV.2.2. Codul penal în Sharia şi aplicarea *hudud*

Coranul identifică două tipuri de crime sau ofense care trebuie pedepsite: crimele majore, pentru care sunt definite pedepse specifice *(hadd,* pl. *hudud),* şi ofensele pentru care pedepsele sunt lăsate la latitudinea judecătorului *(taazir).* Pentru ultima categorie, nu există nicio limitare superioară sau inferioară a pedepsei, aşa cum este

[1] Gilles Kepel, *The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt,* Al Saqi Books, Londra, 1985

[2] Ann Elizabeth Mayer, „The Reformulation of Islamic Thought on Gender Rights and Roles", în Shahram Akbarzadeh şi Benjamin MacQueen, *Islam and Human Rights in Practice. Perspectives across the Ummah,* p. 53

normat dreptul penal modern, dar deoarece există diferite interpretări aplicabile în acest domeniu, majoritatea *ulama* au renunţat la utilizarea prevederilor legate de *taazir*. O problemă majoră rămâne însă aplicarea şi aplicabilitea *hudud*.

Coranul prevede şase crime majore care trebuie pedepsite:

- Relaţiile sexuale ilicite sau imorale (diverse interpretări includ în această categorie adulterul, concubinajul, dar şi relaţiile sexuale premaritale)
- Acuzaţiile şi ofensele aduse castităţii şi virtuţii
- Consumul de alcool
- Furtul
- Crima, uciderea unei persoane
- Apostazia (ultima, cum vom prezenta ulterior, nu este pedepsită conform Coranului, ci în cadrul Shariei).

În bună măsură, Coranul urmează tradiţia altor Scripturi – Vechiul şi Noul Testament, Tora – în stabilirea acestor crime la adresa comunităţii şi a societăţii. Diferenţele apar în ceea ce priveşte normarea pedepsei şi menţinerea unor astfel de norme în dreptul penal al dictaturilor teocratice contemporane, Iran, Sudan şi în Arabia Saudită.

Pedepsele se bazează pe două tipuri de normare: prima care ţine de regula aplicată în acea perioadă în Arabia, respectiv legea talionului *(lex talionis)* şi a doua, de anumite specificităţi islamice reflectate în uciderea cu pietre a celui care a comis un adulter şi condamnarea la moarte a apostatului (care va fi tratată într-un subcapitol separat).

În cazul specificităţii islamice, atât *hadith,* cât şi Coranul sunt ambigue în ceea ce priveşte cele două pedepse. Versetul care prevede, în interpretarea *ulama*, uciderea cu pietre a adulterinilor ca răzbunare a lui Allah nu există în Coran, fiind considerat o poruncă divină transmisă verbal şi nu în scris. *Hadith*-ul care susţine că Profetul l-a condamnat la moarte prin lovituri cu pietre pe Maez, un bărbat adulterin, povesteşte că, doar după ce acesta a solicitat de trei ori succesiv să fie pedepsit, a fost condamnat, iar atunci când a regretat

fapta, Muhammad a cerut oprirea loviturilor, invocând iertarea divină pentru recunoaşterea păcatului.[1] Dacă pedeapsa uciderii cu pietre aparţine interpretării *ulama*, Coranul impune în schimb pedeapsa celor o sută de lovituri de bici (sura 24, versetul 2) pentru orice act sexual comis de „desfrânaţi" în afara unui contract marital.[2]

Ca orice Scriptură, Coranul este destul de restrictiv în ceea ce priveşte relaţiile sexuale, privite, ca şi în Biblie şi în Tora, ca păcat şi sursă de instabilitate în comunitate. Pe de altă parte, Coranul preia o serie de teme din Noul Testament, în principal aceea a iertării păcătosului, care nu se regăseşte în textele vetero-testamentare şi pe care o reia pe tot parcursul său. În majoritatea cazurilor în care este prevăzut un *hadd*, în versetele imediat următoare este introdusă ideea ispăşirii prin recunoaşterea şi regretarea faptei comise. Spre exemplu, în situaţia adulterului, versetul 16 din sura 4 prevede: „Dacă se căiesc şi se îndreaptă, lăsaţi-i, căci Dumnezeu este De-căinţă-primitorul, Milostivul"[3]. Aceleaşi prevederi se regăsesc şi în ceea ce priveşte furtul sau atacurile la adresa castităţii.

Originea *hudud*, susţine Charfi, rezidă în contextul istoric al Arabiei secolelor VI–VII, în care trăiau triburi nomade, adesea în război, în care predomina violenţa (inclusiv violenţa asupra femeilor şi a copiilor, pe care Coranul o interzice formal), conflictele intertribale, promiscuitatea relaţiilor între sexe şi absenţa unor norme juste care să reglementeze familia, drepturile descendenţilor şi ale orfanilor, contractul marital şi drepturile femeii în cazul unui divorţ (norme asupra cărora Coranul insistă prin prevederi explicite, extinse). Stabilirea acestor pedepse corporale dure este deci o formă de disuadare a individului în comiterea crimelor, dar şi o formă de reglementare a dreptului penal care nu putea recurge la alt fel de condamnări, în absenţa închisorilor şi a formelor moderne

[1] Charfi, *op. cit.*, p. 57
[2] Coranul, traducere din limba arabă de George Grigore, Editura Herald, Bucureşti, 2005, p. 244
[3] Coranul, p. 67

de încarcerare. Tot Charfi argumentează duritatea pedepsei împotriva hoţiei (amputarea mâinii) prin faptul că furtul unor animale de la ţărani putea însemna pentru aceştia o condamnare la moarte, având în vedere sărăcia lor (el face o paralelă explicativă între tribunalele arabe din perioada Profetului şi tribunalele islamice stabilite în Somalia în perioada războiului civil).[1]

A doua categorie sau tipologie de pedepse derivă din legea talionului introdusă în Sharia pe filiera normelor mozaice. Legea talionului este destinată înlocuirii vendetelor tribale care adesea duceau la războaie sângeroase cu multe victime. Sura 5, versetul 45, susţine: „Noi le-am scris în Tora: viaţă pentru viaţă, ochi pentru ochi, nas pentru nas, ureche pentru ureche, dinte pentru dinte. (...) Cel care îşi părăseşte cu mărinimie acest drept va căpăta iertarea greşelilor sale"[2]. De fapt, legea talionului va fi aplicată, conform prevederilor Coranului, numai în cazul crimei, prin condamnarea la moarte a făptuitorului. Legea nu se aplică hoţului care a returnat obiectul furat înainte de înaintarea plângerii, nici celui care comite o ofensă, dar manifestă regret şi oferă reparaţii celui agresat sau ofensat.

Ulama au consolidat aceste prevederi în norme de drept, aplicate în litera Coranului, pe tot parcursul istoriei medievale a islamului. Pe de altă parte, Coranul introduce şi condiţii dificil de îndeplinit în obţinerea unei condamnări – în cazul adulterului sunt necesari patru martori diferiţi care să asiste la flagrant, iar în absenţa lor, cuvântul femeii acuzate este suficient pentru a o exonera de pedeapsă (fapt oarecum unic în jurisprudenţa acelor vremuri). De asemenea, pedeapsa lovirii cu pietre nu poate fi aplicată decât de acei martori, în absenţa lor femeia adulteră fiind iertată. Conform lui Shabbit Akhtar, în aplicarea *hudud*, de multe ori judecătorii musulmani au preferat să aplice principiul „mai bine greşit în

[1] Charfi, pp. 60-61
[2] Coranul, p. 88

iertare decât în pedeapsă".[1] Adaptabilitatea Shariei nu este de dată recentă, legată de apariţia Constituţiilor moderne postcolonialiste, ci s-a manifestat în diferite etape de dezvoltare a comunităţii musulmane. În Evul Mediu, învăţaţii musulmani făceau diferenţa între concubinaj şi adulter, primul fiind pedepsit mai blând, uneori pur formal, iar în cel de-al doilea caz unii *ulama* recomandând expulzarea din oraş a femeii adultere şi evitarea oricărei pedepse corporale.[2]

Idealul radicalismului islamic sau neofundamentalismului privind crearea unei societăţi guvernate de Sharia este o utopie care nu se regăseşte nicăieri în istorie şi ar fi imposibil de realizat în prezent. Aplicarea Shariei este diferită în cursul istoriei şi în raport cu circumstanţele culturale şi politice din fiecare stat musulman modern. Niciodată Sharia nu s-a aplicat în întregime şi în sens literal, pentru că, drept răspuns la diferite necesităţi sociale sau presiuni ale comunităţii, învăţaţii au aplicat metode variate pentru a eluda anumite versete, au considerat că altele prevalează sau au introdus practici noi sub forma interpretării altora vechi.

Spre exemplu, Coranul interzice camăta: practicată în Arabia secolului V–VI, aceasta ducea la falimentarea ţăranilor, din cauza obiceiului ca la un împrumut să se solicite înapoi dublul sumei sau transformarea debitorului în sclav (situaţia din piesa *Negustătorul din Veneţia* a lui Shakespeare nu era o simplă parabolă, ci o realitate a Antichităţii şi Evului Mediu în spaţiul european şi oriental). *Ulama* au interpretat textul coranic ca interdicţie faţă de orice fel de împrumut cu dobândă, de unde imposibilitatea formării unui sistem bancar modern în lumea arabă. Pentru a adapta această prevedere a Shariei şi a permite împrumuturile, tot *ulama* au creat conceptul de *salam,* care accepta „cumpărarea unui obiect cu preţul plătit

[1] Shabbir Akhtar, *The Quran and the Secular Mind. A Philosophy of Islam*, Routledge, New York, 2008, p. 371

[2] Muhammad Khalid Masud, „The Scope of Pluralism in Islamic Moral Traditions", în Sohail H. Hashmi (editor), *Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism and Conflict*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2002, p. 145

dinainte", formă de a ascunde şi legaliza dobânda. Au apărut, astfel, diferite metode de a masca dobânzile în cadrul unor sisteme de bănci islamice care funcţionează în multe state din lumea arabă. În ţările cu sisteme constituţionale laice, sistemul bancar islamic a fost complet abandonat, nemaifiind invocat nici măcar de învăţaţii religioşi, din cauza faptului că introducea rate ale dobânzii mult mai mari decât cele normale, legale. Astfel, această prevedere coranică a dispărut practic din recomandările învăţaţilor religioşi care susţin în teorie aplicarea integrală a Sharia. Sistemul de dobândă mascată s-a menţinut însă în unele monarhii din Golf şi în Iran, dar în multe situaţii funcţionează în paralel cu sistemele bancare moderne. *Ulama* au admis că musulmanii care trăiesc în Europa pot face împrumuturi bancare dacă dobânda lor este acceptabilă şi onest stabilită.[1]

Aplicarea *hudud* se mai realizează în prezent în foarte puţine state musulmane, în general în teocraţii sau în regimuri cum a fost cel al talibanilor în Afganistan. Chiar şi în Iran, unele norme ale Shariei legate de divorţ, succesiune sau drepturile asupra copilului au fost abandonate în favoarea normelor de drept pozitiv moderne.

Pe de altă parte, puţinele cazuri de aplicare a *hudud* în Arabia Saudită sau în Iran aduc în atenţie faptul că aceste practici, chiar dacă rar aplicate, sunt o barbarie, un atentat la dreptul individului la integritate fizică. În unele situaţii, asemenea practici nu mai au nicio legătură cu aplicarea Shariei, ci cu exercitarea terorii: conform relatărilor din presă, talibanii din Afganistan executau public femei acuzate de adulter, dar, în acelaşi timp, nu şovăiau să încalce legea islamică practicând răpirea femeilor, căsătoriile forţate, violul, inclusiv colectiv, sau chiar introducerea sclaviei sexuale a femeilor (practici condamnate nu numai în Coran, ci şi în *hadith).*[2]

---

[1] Charfi, *op. cit.*

[2] John F. Burns, „Stoning of Afghan Adulterers: Some Go to Take Part, Others Go Just to Watch", *The New York Times*, 3 noiembrie 1996

Problema eliminării complete a *hudud* din practica regimurilor islamiste ține de necesitatea reinterpretării Coranului și depinde de presiunea publică și politică pe care comunitatea musulmană și liderii moderați pot să o exercite asupra acestor regimuri. Este exemplar în această dezbatere cazul tăcerii premierului turc Recep Erdogan în ceea ce privește condamnarea la moarte pentru adulter în Iran a lui Sakineh Mohammedie Ashtiani, iraniancă de origine azeră, vorbitoare doar de turcă. Conform raportului special publicat de MEMRI (Middle East Media Research Institute), condamnata nu vorbește *farsi,* deci nu a putut urmări procesul, a confesat adulterul după 99 de lovituri de bici, iar ulterior și-a retras confesiunea. Niciun lider musulman nu a intervenit pentru grațiere pe lângă președintele Ahmadinejad și nici nu a condamnat practica barbară a uciderii cu pietre. Ziaristul intervievat o descrie astfel:

> Ea va fi îngropată până la piept. Călăii ei voluntari vor spune „Allah e măreț" și apoi vor arunca cu pietre în ea. Pietre nu tocmai normale. Acestea vor fi alese cu atenție. Nu vor fi nici prea mici pentru a-i provoca prea puțină durere, nici prea mari pentru a o ucide imediat.[1]

În raportul MEMRI care preia un editorial din presa turcă, se vorbește de tăcerea și poziția de neangajare a premierului turc ca fiind cea a ipocriziei „islamiștilor pragmatici": reticenți să condamne *hudud* pentru că ar condamna Coranul și propria lor islamitate; reticenți să susțină *hudud* pentru că ar condamna prooccidentalismul lor.

Aplicarea *hudud* nu este însă cu nimic mai sângeroasă decât practicile de tortură și eliminare fizică împotriva opozanților politici (mii de persoane fiind ucise sau încarcerate), susținute nu numai de

[1] „Turkish Columnist on Stoning Adulteresses: 'We Know... That Mr. Erdogan Has a Soft Spot For Muslims Being Subjected to Cruelty'; 'The Dilemma of the Pragmatic Islamists... Muteness is the Best Solution", Memri Special Dispatch|3101| July 16, 2010, The Middle East Media Research Institute, http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/4456.htm

teocraţii, ci şi de unele regimurile politice laice. Această interpretare „totalitară" a Shariei contribuie pe linia religioasă la consolidarea politicii de instituire a unui climat de frică în rândul populaţiei şi a societăţii civile, eliminând orice disensiune şi invocând religia pentru a menţine o ordine socială închisă şi integral controlată. Un predicator saudit a publicat în ziarul londonez *Al-Sharq al-Awsat* un articol prin care afirma că adevărata Sharia este practicată de ţările occidentale, care protejează drepturile individului şi îl apără de abuzuri, în spiritul textelor coranice, şi care este ignorată în statele musulmane:

> Sharia [vorbeşte de] ordine, justiţie, bună purtare... [Cheamă la] pace, drepturile omului [şi] respect pentru ceilalţi... [pentru] căutarea cunoaşterii... [şi pentru] lupta împotriva sărăciei, ignoranţei, bolilor şi nedreptăţii. Am observat că ei sunt martorii tuturor acestor lucruri în Occident, în timp ce... mulţi arabi le agreează, dar nu fac nimic pentru a le promova. Chiar şi unii dintre profesorii musulmani ne-au spus la un moment dat: „Suntem martori că se întâmplă ca şi cum americanii ar fi preluat religia noastră cuvânt cu cuvânt, în timp ce noi am ajuns să ignorăm aceste texte deosebite".[1]

IV.2.3. Libertatea conştiinţei şi apostazia: o problemă critică

În cartea sa *Islam and Liberty. The Historical Misunderstanding* Mohamed Charfi povesteşte ce înseamnă să fii „apostat" *(ridda)* în lumea musulmană[2]. În 1959, Naghib Mahfuz a publicat un roman care a fost interzis de Universitatea Al-Azhar. Treizeci şi cinci de ani mai târziu, în baza *fatwa* emise de Al-Azhar, un islamist radical a încercat să-l asasineze. În 1995, Nasr Abu Zayd a elaborat o

[1] „Saudi Preacher: The West Implements the Humane Values of the Shari'a Better Than the Muslims", *Al-Sharq Al-Awsat* (Londra), 14 mai 2010, preluat de MEMRI, *MEMRI Report 3056*, 25 iunie 2010 http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/4400.htm#_edn1

[2] Mohamed Charfi, *Islam and Liberty. The Historical Misunderstanding*, p. 53

serie de comentarii şi interpretări raţionaliste ale Coranului (folosite, de altfel, şi în lucrarea de faţă), iar *ulama* de la Al-Azhar au apreciat că raţionalismul său înseamnă pervertirea credinţei şi l-au declarat „apostat". Conform Shariei, un „apostat" nu mai are nicio existenţă socială şi legală în spaţiul musulman, nu mai există din perspectiva normelor islamice, mai mult, orice musulman are dreptul de a-l asasina (versiune extremă a condiţiei de apostat care însă nu se mai aplică decât în Iran şi Sudan). De aceea, adepţii neofundamentalismului au exercitat presiuni pentru ca Abu Zayd să fie divorţat de soţie, ca nonmusulman, iar curtea de justiţie din Cairo a dat curs solicitării, pronunţând divorţul, dar încercând ulterior să-i blocheze aplicarea prin recursul la anumite proceduri şi solicitarea unor aprobări ale ministerului public. Urmarea a fost că Abu Zayd, temându-se pentru viaţa sa şi a soţiei, a emigrat în Europa. Ironia face ca acele comentarii pentru care Zayd a fost condamnat să fie realizate pe baza interpretărilor şi ideilor lui Muhammad Abduh, care, cum am văzut, a fost în anii 1930 Marele Muftiu al Egiptului şi conducător al aceleiaşi Universităţi Al-Azhar.

În Sudan, unul dintre fondatorii Fraţilor Musulmani din Sudan, Taha Hussein a fost condamnat la moarte şi spânzurat în 1985, pentru că a solicitat o regândire completă a Shariei, pornind de la textul fundamental al Coranului şi de la prevalenţa sa asupra *hadith*. Condamnarea lui Taha Hussein a fost solicitată de aceiaşi *ulama* de la Universitatea Al-Azhar. În Egipt, asasinul activistului Farag Fuda a pretextat în 1992, la proces, că învăţaţii islamici l-au încurajat să-l ucidă pe acesta, pentru că este o datorie a oricărui musulman să lupte împotriva „apostaţilor".

În prezent, scriitorul englez, de origine indiană, Salman Rushdie, este păzit permanent după condamnarea sa ca „apostat" prin *fatwa* ayatollahului Khomenini pentru publicarea *Versetelor satanice*. Dacă, recent, s-au făcut presiuni prin intermediul diverselor grupări islamice, pentru a retrage această condamnare, nu e mai puţin adevărat că organizaţii civile neofundamentaliste au dublat recompensa

pentru asasinarea sa. *Fatwa* lui Khomeini încalcă simultan dreptul la liberă exprimare, dreptul la libertatea conştiinţei, precum şi limitele teritoriale ale jurisdicţiei penale moderne.

Apostazia este cel mai îngrijorător exemplu al practicii islamului ortodox împotriva islamului liberal şi reformist. Este esenţa negării libertăţii de conştiinţă în numele unităţii *(tawhid)* islamice, este negarea *ijtihad* – interpretării – ca fundament al evoluţiei doctrinare şi sociale a islamului.

Paradoxal, apostazia nu are niciun fundament în textul coranic, ci se bazează pe interpretarea legii islamice de către învăţaţi şi pe anumite *hadith*. Muhammad Shahrur precizează că există o diferenţă între ceea ce numeşte „apostazia" politică – în care grupează revolta civilă, asasinatele politice, încercările de răsturnare a statului de drept prin forţă – şi „apostazia doctrinară" – respectiv părăsirea conştientă a unei religii sau procesul opus convertirii.

Muhammad Shahrur afirmă că pedepsirea apostaziei vine în contradicţie flagrantă cu prevederile Coranului, care afirmă că nu trebuie să existe nicio formă de coerciţie în religie, precum şi cu practica Profetului, care, deşi s-a războit cu „apostaţii" politici, nu a pedepsit niciodată apostazia doctrinară:

> Un exemplu de apostazie doctrinară îl constituie un musulman care spune că doreşte să devină creştin sau budist, sau un creştin spunând că doreşte să devină musulman sau evreu. Sentinţa pentru o asemenea persoană în islamul istoric este execuţia. De ce este executat? Unii susţin că este o tradiţie profetică ce precizează că „cel care îşi schimbă religia trebuie ucis". Coranul spune, „Lasă-l pe cel care crede să creadă şi pe cel care nu crede să nu creadă" (Coran, 18:29); „Să nu fie nicio constrângere în religie" (Coran, 2:256); şi (Domnul vorbindu-i Profetului Său) „De aceea, atenţionează, pentru că tu eşti cel care trebuie să facă asta. Nu eşti cel care trebuie să administreze viaţa oamenilor" (Coran, 22:21-22). Prin prisma versetelor coranice menţionate anterior, cum poate Profetul să ordone – în mod corect – uciderea unui apostat, în condiţiile în

care El însuşi nu a luat nicio măsură împotriva celor care au comis apostazia în legătură cu un concept doctrinar?[1]

Învăţaţii care invocă prevederea „cel care îşi schimbă religia trebuie ucis" preiau această normă dintr-un *hadit* contestat de mulţi intelectuali musulmani deoarece se bazează pe o singură sursă (nu este certificat de mai mulţi din însoţitorii Profetului sau primii musulmani) şi acea sursă nu este nici măcar un apropiat al lui Muhammad.[2]

Unul dintre cei mai cunoscuţi comentatori ai Coranului din perspectivă liberală, Abdutaziz Sachedina, subliniază faptul că apostazia s-a aplicat în perioada de după moartea Profetului în principal din perspectiva apostaziei politice, a revoltei împotriva conducătorilor – respectiv în situaţia acelor musulmani care au refuzat să mai plătească taxele către autorităţile islamice, contestând autoritatea lui Abu Bakr ca urmaş al Profetului, care însemna autoritate politică, dar şi religioasă (de unde confuzia ce a persistat ulterior în interpretarea termenului de apostazie). Războaiele *ridda* sau *irtidad* (care înseamnă „respingere", „întoarcere de la") aveau ca scop reinstituirea autorităţii urmaşilor Profetului asupra triburilor din peninsulă, fără a avea obiective sau conotaţii pur religioase, ci doar asociate prin extensie islamului.[3] De aceea, susţine Sachedina, apostazia era o ofensă civilă, nu una religioasă – domeniu în care, după cum am văzut, Profetul predica toleranţa şi respectul, Coranul afirmând faptul că există acelaşi Dumnezeu pentru toate cele trei religiile monoteiste. Mai mult, pentru că apostazia era o ofensă civilă adusă comunităţii, şi nu religiei, aceasta trebuia stabilită de autorităţile civile ale vremii, nu de cele religioase. De asemenea, nu se

[1] Muhammad Shahrur, *The Concept of Freedom in Islam*, Islamic Reform Conference, 5-6 octombrie 2004, Ibn-Khaldun Center for Development Studies, The Saban Center for Middle East Policy, prezentare disponibilă pe site-ul Brookings Institute, www.brookings.edu/sabancenter

[2] Charfi, *op. cit.*, p. 49

[3] Abdutaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Center for Strategic and International Studies, Oxford University Press, 2001, pp. 97-101

precizează în mod explicit (cu excepţia acelui *hadith* contestat) niciun fel de pedeapsă pentru apostaţi.

Necesitatea promovării unor sisteme de autoritate absolutiste şi a păstrării autorităţii divine şi a puterii civile a califului în perioada primelor secole după Profet a determinat stabilirea unor prevederi radicale în acest domeniu în cadrul Shariei dezvoltate de *ulama* (cu diferenţe însă între şcolile islamice de drept, în unele din acestea apostazia doctrinală nefiind condamnată până târziu – *Hanafî).*[1] În secolele IX–XI, mulţi reprezentanţi ai sufismului sau ai şcolii raţionaliste *Muta'azilite* au fost ucişi, trimişi în închisori sau torturaţi sub acuzaţia de apostazie. Ulterior, odată cu impunerea ortodoxismului *ulama* şi a fundamentalismului şi rejectarea *ijtihad* ca erezie, nu au mai apărut situaţii de disensiune doctrinară în afara cadrului prestabilit al dezbaterilor scolastice islamice – deci condamnările apostaţilor au devenit treptat o practică depăşită, ce îşi atinsese scopul. Până în secolul XX, când renaşterea islamică şi dezvoltarea reformismului liberal au fost percepute ca o ameninţare directă la adresa *establishment*-ului religios, iar acuzaţia de apostazie a devenit o practică destinată menţinerii puterii şi legitimităţii în cercul restrâns al învăţaţilor islamici.

Cu excepţia regimurilor teocratice, Iran şi Sudan, niciun stat arab nu a inclus în prevederile Constituţiei şi în cele ale codurilor penale actuale crima de „apostazie", dar, cu toate acestea, Sharia este aplicată, uneori cu acordul, susţinerea sau fie doar şi complezenţa autorităţilor civile în diferite ţări, mai ales atunci când presiunile unor neofundamentalişti sau radicali islamici sunt considerate de natură să afecteze stabilitatea regimului.

Paradoxal, în cazurile evocate cu referire la Universitatea Al-Azhar, apostazia este o „alianţă" de conivenţă între puterea judecătorească civilă şi islamiştii radicali sau fundamentalişti împotriva islamiştilor liberali sau reformişti. Dacă al-Afghani, Abduh sau

[1] Abdutaziz Sachedina, *op. cit.*, p. 99

Muhammad Iqbal ar încerca astăzi să-şi publice scrierile, s-ar confrunta cu riscul de a fi declaraţi apostaţi.

Soluţia reformei Shariei, care să elimine cu totul prevederile legate de apostazie şi să condamne moral recursul la apostazie ca formă de persecuţie religioasă, îndepărtată de spiritul şi litera Coranului, rămâne tot în mâinile învăţaţilor islamici, cei care au „redescoperit" în secolul XX această practică şi o aplică, nici măcar, aşa cum ar părea la prima vedere, ca revenire la formule premoderne şi medievale, ci ca formă modernă de blocare a modernităţii.

IV.2.4. Femeia şi feminismul în islam

La fel ca şi apostasia, problema drepturilor femeii în islam este unul dintre aspectele fundamentale ale necesităţii de reconsiderare a Shariei şi a aplicării sale. De asemenea, paradoxul diferenţelor majore între triada Coran–Sharia–pratica *fiqh* este, poate, cel mai vizibil pe această dimensiune. Comparativ cu dreptul roman şi Biblie, Coranul este cu adevărat revoluţionar în susţinerea şi garantarea drepturilor femeii în primele secole după Hristos, însă nu există domeniu în care normele legislative islamice actuale să fie mai flagrant injuste şi opuse Declaraţiei drepturilor omului ca statutul femeii (în special în ceea ce priveşte teocraţiile precum Arabia Saudită şi Iran). În fine, un alt paradox caracterizează această problemă: dacă în Iran şi Pakistan aplicarea normelor religioase discriminează femeia, tot în aceste state au apărut şi au înflorit printre cele mai puternice curente ale feminismului islamic (nu secular sau în sens occidental).

Seyyed Hossein Nasr, unul dintre intelectualii islamici liberali, consideră că textul Coranului stabileşte rolurile celor două sexe în complementaritate şi nu în opoziţie. Femeia are un rol fundamental în prezervarea familiei, creşterea copiilor, iar bărbatul în protecţia familiei şi asigurarea mijloacelor financiare pentru aceasta. Nasr subliniază faptul că textul Coranului nu interzice implicarea femeilor în activităţi economice sau politice, ci, dimpotrivă, garantează

acesteia drepturi legate de gestionarea propriilor resurse economice şi asigură protecţia sa în cazul unui divorţ (care, spre deosebire de creştinism, nu este interzis de legea islamică).[1] De altfel, în tradiţia medievală, femeile au deţinut funcţii importante – de la prima soţie a profetului, care era o bogată femeie de afaceri, şi până la ultima soţie, Aisha, care a avut un rol important în promovarea învăţăturilor lui Muhammad. Tot Aisha a fost şi liderul revoltei eşuate împotriva lui Ali pentru stabilirea succesiunii Profetului. Au existat inclusiv femei sfinte, venerate în sufism, precum Rabi'ah Al-'Adawiyyah.

Shabbir Akhtar sintetizează cel mai bine modul în care Coranul tratează femeia şi drepturile sale, afirmând într-o cheie colocvială: „În general, Coranul este permisiv faţă de femei, dar într-un mod autoritar"[2]. Interpretarea Coranului evidenţiază o anumită contradicţie între stipularea egalităţii între bărbaţi şi femei, ca fiind toţi copiii lui Adam (sura 17, versetul 70) şi ideea că „bărbatul este deasupra femeii" (sura 4, versetul 34), între protecţia extinsă pe care o asigură femeii în familie sau în afara sa (de exemplu, bărbatul trebuie să ajute o femeie care îi creşte copilul) şi limitarea contactelor sale cu bărbaţii adulţi din afara familiei (fără a fi însoţită de un protector sau supraveghetor – sura 4, versetul 34).

Coranul nu specifică existenţa unei linii de putere alta decât cea masculină: califul este bărbat (în arabă nu există feminin pentru *Khilafa),* imamatul este exclusiv masculin. Pe de altă parte, Coranul este singurul text sfânt al unei religii monoteiste în care referirea la „copiii lui Adam", la credincioşi se realizează, în majoritatea surelor, cu apelativul „bărbaţii şi femeile" şi nu doar „bărbaţii" – o ironie conceptuală, dacă ne gândim la faptul că abia la sfârşitul

[1] Seyyed Hossein Nasr, *Islam. Religion, History and Civilization*, Harper and Collins ebooks, New York, 2003, p. 68, volum achiziţionat pe website-ul http://www.harpercollinsebooks.com

[2] Shabbir Akhtar, *The Quran and the Secular Mind. A Philosophy of Islam*, Routledge, New York, 2008, p. 155

secolului XX curentele feministe au solicitat traducerea Bibliei cu înlocuirea termenului „bărbat" cu „persoană".

Pe de altă parte, Coranul, deşi, ca orice religie a acelei perioade, patriarhal, este revoluţionar în ceea ce priveşte recunoaşterea femeii ca persoană de drept, ca cetăţean cu responsabilităţi în faţa legii, prin faptul că recunoaşte mărturia femeilor în cadrul unor procese (fapt inexistent în dreptul roman), în vreme ce practica păgână susţinea calitatea legală numai acelor persoane care participau la război (deci nu femeilor şi copiilor).[1] În Coran, susţine Shabbir Akhtar, căsătoria este înţeleasă ca un contract legal, asigurând drepturi femeii şi protejând-o în situaţia desfacerii căsniciei, ceea ce, din nou, era un aspect revoluţionar pentru acea perioadă. Coranul permite bărbatului să aibă patru soţii, dar aceasta este o limitare maximală, nu o normă. Tot Coranul solicită tratamentul lor egal (sura 4, versetul 3) şi afirmă că niciun bărbat nu poate totuşi să asigure acest tratament tuturor soţiilor (sura 4, versetul 129).

Multe dintre prevederile coranice legate de „apartheidul sexual" – separarea femeilor şi a bărbaţilor, limitarea libertăţii de mişcare a femeilor în societate – provin din tradiţii tribale preislamice şi ţin de asigurarea protecţiei femeilor (care nu se putea asigura, în absenţa tribunalelor, decât de membrii familiei lor), după cum portul vălului, prevăzut în Coran, reflectă îndemnul la modestie şi decenţă în societate, adresat în egală măsură femeilor şi bărbaţilor.

În extraordinarul său excurs de antropologie politică *Discovering Islam...*, Akbar Ahmed[2] subliniază faptul că vălul islamic a fost dintotdeauna nu numai un obiect de normă religioasă, ci un obiect al discursului politic şi al afirmării unor „metanaraţiuni" în opoziţie: odată cu expansiunea califatelor, vălul este preluat în tradiţia islamică din obiceiurile persane şi romane, ca o formă de „modernizare"; în

[1] *Idem, ibidem*, p. 156

[2] Akbar Ahmed, *Discovering Islam. Making Sense of Muslim History and Society*, pp. 146-150

perioada colonială, era folosit, dimpotrivă, ca argument al „înapoierii" islamului de către Lordul Curzon (acelaşi care se opunea sufragiului universal în Marea Britanie); este introdus în Pakistan în dictatura lui Zia-ul-Haq împotriva sariului indian ca expresie a islamităţii contra dominaţiei indiene; în perioada modernă, vălul a fost considerat de curentele feministe islamice ca o expresie a opresiunii femeii, fără o bază în Coran; în contemporaneitate, acesta a devenit simbolul „rezistenţei" la occidentalizare şi al atitudinii anti-Occident a femeilor musulmane care susţin prezervarea tradiţiei şi a familiei, simbolul comunităţii *Ummah.*[1]

Este greşită supoziţia că femeia în islamul contemporan este relegată la statutul de soţie sau obiect sexual, fără o identitate politică şi socială – această abordare se aplică cel mult în cazul Arabiei Saudite şi, parţial, al unor state din Golf. În restul lumii islamice, femeile sunt implicate în planul desenării şi redesenării Islamului politic contemporan.

Curentele feministe islamice se înscriu în aceeaşi abordare a islamului liberal începută la sfârşitul secolului al XIX-lea şi continuată pe tot parcursul secolului XX: feminismul islamic militează pentru reinterpretarea Shariei pe baza raţionalismului, reintroducerii *ijtihad,* respectării spiritului Coranului pentru un islam al dreptăţii şi egalităţii. În 1920, afirmă Akbar, autoare feministe din Siria şi Egipt au susţinut demonstraţii publice pentru drepturile femeii şi au criticat interpretarea *ulama* asupra Coranului. În 1928, feminista libaneză Nazira Zayn al-Din a scris cartea *Unveiling and Veiling,* susţinând că problema vălului, a *hijab,* a fost interpretată greşit din scrierile Profetului.[2] Feminista marocană Fatima Mernissi a reexaminat *hadith* în care se spune că Profetul ar fi afirmat că femeile nu sunt potrivite să guverneze. Utilizând tehnici de analiză specifice şcolilor de drept islamic, Mernissi a ridicat dubii asupra credibilităţii

[1] *Idem, ibidem,* pp. 147-148
[2] *Idem, ibidem*

sursei *hadith* care se presupune că a avut o atitudine conflictuală faţă de Aisha, soţia Profetului.[1]

Tot Fatima Mernissi a dezvoltat analize extinse asupra implicării în politică, economie sau industrie a femeilor în lumea musulmană, atrăgând atenţia că nivelul lor de angajare pe piaţa muncii nu a depins de poziţia *ulama* asupra acestui aspect sau de modul în care religia era aplicată în plan social, ci de evoluţia socioeconomică a statelor. Mernissi afirmă că diminuarea prezenţei feminine pe piaţa muncii se datorează adesea crizelor economice şi creşterii şomajului, situaţie în care există o ofensivă masculină pentru monopolizarea locurilor de muncă disponibile.[2]

Benazir Bhutto, fost premier al Pakistanului şi reprezentantă a curentului islamului liberal, este un exemplu celebru de militantism feminist în lumea musulmană. Prima femeie care a condus un stat islamic, Bhutto argumentează caracterul liberal şi vizionar al Coranului şi recuză abordările *ulama* ca pervertind textul Coranului, tradiţia şi viaţa Profetului. Fără a fi o teoreticiană, viaţa sa reprezintă un model exemplar de feminism militant şi islam liberal, prin reformele pe care le-a introdus în Pakistan (pe linia începută de tatăl său, Zulfikar Ali Bhutto) în apărarea drepturilor femeilor şi prin discursurile pe care le-a ţinut în Occident şi în lumea arabă despre adevărurile islamice şi Sharia. Asasinarea sa este, de asemenea, un episod emblematic pentru confruntarea între reformismul islamic şi radicalismul terorist.

Oferind exemplul pelerinajului la Mecca, ce reuneşte alături mii de credincioşi, bărbaţi şi femei, Benazir Bhutto afirmă că:

> este extraordinar că, în condiţiile sociale ale Arabiei secolului al VII-lea, islamul a susţinut egalitatea religioasă a sexelor, când restului lumii i-au trebuit secole întregi ca să încetăţenească acest

[1] Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam,* Perseus Books, Cambridge, 1987

[2] Fatima Mernissi, „Muslim Women and Fundamentalism", *Middle East Report*, vol. 153, iulie/august 1988, pp. 8–11

principiu. Dar, din nefericire, mesajul emancipării femeilor lansat de islam e aproape inexistent în majoritatea ţărilor musulmane. Acolo, tradiţiile tribale şi înrobirea femeilor, încurajate de sistemele autoritare, le-au răpit femeilor drepturile lor islamice la egalitatea cu bărbaţii.[1]

Normarea şi respectarea principiului egalităţii sexelor sunt foarte diferite în lumea musulmană. Majoritatea statelor cu constituţii laice (chiar dacă textele constituţionale fac referire la islam şi Sharia) statuează egalitatea tuturor cetăţenilor, indiferent de religie, sex, etnie – Egipt, Irak, Algeria, Tunisia, Siria, Liban. Numai Arabia Saudită şi, parţial, Iranul au inclus anumite aspecte de inegalitate în legislaţia islamică. Pe de altă parte, practica drepturilor femeii nu este aceeaşi cu teoretizarea lor. De multe ori, prin norme ale statutului personal, femeile se regăsesc într-o poziţie de dependenţă faţă de soţi şi familie, intrarea lor pe piaţa muncii sau accesul la resurse fiind mediat sau realizat prin intermediul acestora. În acest sens, există discrepanţe semnificative în anumite ţări între statutul şi drepturile acordate femeilor care aparţin unor elite politice sau sociale şi, respectiv, femeilor din zonele sărace, cu urbanizare forţată sau din spaţiul rural.[2]

Situaţia cea mai dramatică este în Arabia Saudită, unde femeile nu au drept de vot, nu pot circula singure sau neînsoţite de un protector masculin, nu au dreptul să renunţe la *burqa,* nu sunt protejate împotriva violenţei conjugale (invocându-se faptul că legea islamică permite bătaia conjugală), sunt limitate în urmarea unor forme de învăţământ sau ocuparea unor posturi guvernamentale şi nu au voie să conducă autovehicule. Majoritatea acestor restricţii ţin de modul în care *ulama* wahabite au înţeles să aplice Sharia, unele prevederi venind chiar în contradicţie cu textul Coranului.

---

[1] Benazir Bhutto, *Reconcilierea. Islamul, democraţia şi Occidentul*, Editura RAO, 2008, p. 53

[2] Beverly Milton-Edwards, *Contemporary Politics in the Middle East*, p. 202

Odată cu dezvoltarea unor mişcări activiste feminine, care solicită drepturi pentru femei, în Arabia Saudită s-a format un contracurent de opinie, neofundamentalismul feminin care consideră că aceste drepturi sunt o „invenţie occidentală" ce nu ţine cont de adevărate tradiţii ale femeii în Islam. *New York Times* oferă exemplul unei activiste, Rowdha Yousef, care a lansat o mişcare de acest tip sub sloganul „Protectorul meu ştie ce este mai bine pentru mine", considerând că femeile saudite sunt abuzate nu de Sharia în vigoare, ci de pretenţiile liberalilor cu privire la drepturile acestora. Argumentul neofundamentalist feminin este că, odată părăsită familia, femeia nu mai beneficiază de protecţie. Contraargumentul feminist pune accentul pe faptul că această protecţie este de fapt similară cu cea acordată „animalelor de companie şi persoanelor handicapate".[1]

În Iran, Khomeini a înţeles potenţialul atragerii femeilor în susţinerea Revoluţiei Islamice şi, pornind de la anumite interpretări ale Shariei, a legislat unele norme de drept favorabile egalităţii sexelor. Khomeini şi *ulama* şiite conservatoare au instituit reguli mai puternice de segregare socială, dar au legislat accesul femeilor în politică – orice funcţie fiindu-le deschisă, mai puţin cea de preşedinte al Republicii. Pe de altă parte, Sharia conservatoare limitează accesul în spaţii publice, interzice prezenţa femeilor pe stadioane şi le tratează ca subiecţi de drept de categoria a doua în comparaţie cu bărbaţii.[2]

În Iran există două curente feministe, un feminism islamic şi un feminism secularist. Reprezentantele feminismului islamic, grupate în jurul revistei *Zanan* editate de Shahla Sherkat, subliniază că problemele femeii musulmane moderne sunt rezultatul interpretărilor masculine greşite ale textelor sfinte în islam şi nu ale islamului propriu-zis. Pentru a restabili drepturile femeilor, feministele islamice iraniene se angajează într-un efort de reinterpretare a surselor islamului, în spiritul şi nu în litera sa. Feministele islamice au sprijinit

[1] „Saudi Women Divided as Many Oppose Rights", *New York Times*, 13 iulie 2010
[2] Akbar, *op. cit.*, p. 150

curentul liberal al fostului preşedinte Muhammad Khatami, fără să obţină însă progrese semnificative în respectarea drepturilor femeii pe perioada preşedinţiei acestuia.

Feministele seculariste susţin introducerea în dreptul intern al legislaţiei internaţionale cu privire la drepturile omului şi renunţarea la Sharia ca normă aplicabilă acestui domeniu. Acest curent este grupat în jurul publicaţiei *Zanan-e Berlin* („Femeile din Berlin") înfiinţată de Mehrangiz Kar, după numele unei conferinţe internaţionale dedicate drepturilor omului în Iran (la care au participat, fapt ce a condus la condamnarea şi încarcerarea lor pentru câteva luni la Teheran).[1]

Presa iraniană minimalizează însă activitatea feministă, iar atunci când iranianca Shirin Ebadi, activist şi jurist specializat pe drepturile omului, a primit Premiul Nobel pentru Pace în 2003, ca recunoaştere a meritelor sale (după ce fusese încarcerată şi primise, ani la rândul, ameninţări cu moartea), mulţi fundamentalişti au considerat că este o recompensă „occidentală", care o transformă în trădătoare a regimului.

Chiar şi în regimurile politice autocratice cu moştenire socialistă, cum este cel din Egipt, aplicarea Shariei constituie o problemă majoră pentru respectarea drepturilor femeii. Spre deosebire de Tunisia care a legislat în Constituţie egalitatea tuturor cetăţenilor şi interzicerea poligamiei, în Egipt, normele de drept islamic nu au fost nici recuzate, nici reinterpretate. O explicaţie ar fi, în primul rând, puterea, formală şi informală, deţinută de Universitatea Al-Azhar şi de *ulama* egiptene, pe care autorităţile statale nu doresc să o conteste. Un exemplu recent este cazul tragic al lui Nagla Imam, o juristă specializată în drepturile omului care s-a convertit la creştinism. I s-a interzis ulterior practicarea meseriei, a fost arestată şi bătută la

[1] Rebecca Barlow, „Women's Rights in the Islamic Republic of Iran: the Contribution of Secular-oriented Feminism", în Shahram Akbarzadeh şi Benjamin MacQueen, *Islam and Human Rights in Practice. Perspectives across the Ummah*, p. 33

poliție pentru că a organizat o manifestare alături de alți musulmani convertiți, pentru apărarea drepturilor acestora. Un *'alim,* Salim Abdul Galil, a apărut la un post afiliat Al-Azhar proclamând-o necredincioasă *(kafir)* și adăugând că trebuie să-și petreacă restul vieții în recluziune completă la domiciliu. Acest verdict merge pe aplicarea literală a prevederilor Școlii Hanafi, care spre deosebire de Hanbali, consideră că o femeie apostată nu trebuie ucisă, ci bătută (ceea ce s-a întâmplat) și condamnată să nu părăsească domiciliul până nu aderă din nou la islam. Chiar și în cazul celei mai tolerante școli de drept islamic (Hanafi), interpretarea literală a prevederilor textelor sfinte conduce la atentate grave la adresa libertăților fundamentale ale cetățenilor. Mai mult, raportul MEF (Middle East Forum) care îi prezintă cazul, nu exclude posibilitatea ca Nagla Imam să fi fost ucisă între timp de radicalii islamiști, negându-i-se posibilitatea de a apela la familie pentru ajutor.[1]

O altă problemă legată de drepturile femeii în societățile musulmane ține de menținerea unor practici fizice barbare, considerate de antropologi a fi o moștenire preislamică și un exces în interpretarea Shariei, legate de „crimele de onoare", respectiv uciderea unui membru feminin al familiei care a atras dezonoarea asupra acelei familii (uciderea vizând chiar și victime, precum femeile violate sau abuzate de străini). Crimele de onoare se întâlnesc în comunități sărace sau zone rurale din Iordania, Golf, Pakistan, dar nu sunt practicate aproape deloc în Levant (Siria, Turcia, Liban) și mai puțin în Africa de Nord. O altă practică preislamică (pentru care nu există niciun fel de normă formală în dreptul islamic) este clitoridectomia sau mutilarea genitală a femeilor. Aceasta se practică exclusiv în anumite regiuni din Nordul Africii, în principal în zonele rurale. În Valea Nilului, aproximativ 70% din musulmani și 100% din

[1] Raymond Ibrahim, „The Strange – and Tragic – Case of Nagla Imam", *Middle East Forum*, 15 iulie 2010, raport disponibil la http://www.meforum.org/2688/nagla-imam

creştinii din regiune practică clitoridectomia, de asemenea, acest procedeu se întâlneşte în Sudan şi vestul Africii, nu numai în rândul musulmanilor, ci la toate religiile şi sectele din aceste zone. De fapt, interpretarea Shariei interzice asemenea obiceiuri tribale.[1]

IV.2.5. Trei modalităţi de reformă a Shariei şi renunţare la *hudud*

Mohamed Charfi propune trei grile de lectură prin care Sharia ar trebui modificată pentru a fi adaptată unei interpretări moderne şi a încorpora în întregime drepturile omului în cadrul normelor islamice:

1. Interpretarea „vectorială" a Coranului, bazată pe înţelegerea contextului istoric în care a fost conceput şi pe premisa că Profetul Muhammad încerca să introducă schimbări sociale graduale, acceptabile pentru comunităţile tribale de atunci şi orientate spre o reformă de substanţă a societăţii. Acelaşi spirit al reformei ar trebui păstrat, nu însă şi prevederile depăşite de contextual social actual;
2. Utilizarea conceptului de *talfik* – expedient, pentru a putea stabili o prevalenţă a anumitor versete din surele Coranului asupra altora şi a interpreta în sensul modernităţii eventuale neconcordanţe între sure şi *hadith;*
3. Interpretarea dreptului penal islamic din perspectiva limitelor superioare impuse în aplicarea pedepselor şi nu a normării unei pedepse în mod absolut (de altfel, *hadd-huddud* înseamnă la origine „limită"), iar a rolului acestor pedepse (pe care de multe ori în tradiţia *hadith,* Profetul nu le aplică, ci le revocă) ca factor de disuadare şi nu ca forme de condamnare perene, imuabile (de altfel, Charfi pune accentul pe importanţa Coranului ca strategie de disuadare, de prevenire a

[1] Shahram Akbarzadeh şi Benjamin MacQueen, *Islam and Human Rights in Practice. Perspectives across the Ummah,* p. 47

acelor manifestări care ţin de tribalism, norme păgâne, dezorganizare socială şi conflict intracomunitar).[1]

Interpretarea „vectorială" a Coranului se bazează pe ideile lui Mohamed Talbi şi porneşte de la premisa că dezvoltarea politică şi socială a comunităţii, din perioada păgână *(jahiliyya)* la perioada Profetului, Evul Mediu şi califatele până la modernitate, nu este o linie dreaptă, ci o evoluţie sinuoasă, dar cu o direcţie predeterminată (asemenea unui vector). Conform Coranului, Allah a creat lumea şi omul ca o fiinţă raţională, i-a oferit Revelaţia prin textele sfinte, dar i-a lăsat libertatea şi liberul arbitru în interpretarea acestora şi în stabilirea direcţiei vectoriale de evoluţie a islamului. Recursul la judecata umană, aşa cum este prevăzută în Coran, reprezintă deci drumul de urmat şi fundamentul capacităţii de adaptare a islamului la modernitate.[2]

A doua metodă propusă de Charfi, *talfik,* se fundamentează în „identificarea greşelii primare": dacă regula Shariei se bazează pe un ***hadith,*** atunci este necesară o analiză critică a surselor şi credibilităţii acelui ***hadith*** şi a conformităţii sale cu Coranul. Dacă sursa de drept este un verset din Coran, este necesară evaluarea acelui verset din perspectiva întregului şi stabilirea prevalenţei unor versete asupra altora atunci când, între acestea, apar contradicţii. Metoda *talfik* nu este nouă, ci a mai fost utilizată de Jamal al-Din al-Afghani şi de Muhammad Abduh. Această metodă este relevantă în special în ceea ce priveşte domeniile în care Coranul are anumite prevederi vagi sau în care prevalenţa unui verset asupra altuia determină schimbări semnificative în plan social (de exemplu, pornind de la contradicţia aparentă între prevederea că „femeile au aceleaşi drepturi ca şi cele exercitate împotriva lor" versus mult disputata formulă „bărbaţii sunt deasupra femeilor".[3]

---

[1] Charfi, *op. cit.*, capitolul „Islam and Law", pp. 38-102

[2] *Idem, ibidem*, p. 95

[3] *Idem, ibidem*, p. 92

În fine, cea de-a treia metodă, a limitelor, porneşte de la constatarea că, pentru aceeaşi crimă, conform Shariei, Coranul prescrie, în sure diferite, pedepse diferite, dar că de multe ori judecătorii islamici le-au ales pe cele maximale ca fiind fixe, prestabilite, în loc să pornească de la spiritul coranic (iertarea, dacă păcatul este recunoscut, anularea pedepsei dacă păcatul, crima este reparată sunt prevederi clare ale textului Scripturii). Exemplul de limită *hudud* presupusă a fi norma şi nu pedeapsa maximală este prevederea celor o sută de lovituri de bici pentru adulter; nu numai că, în tradiţie, Profetul iartă de la această pedeapsă persoanele adulterine care se căiesc, dar Coranul include prevederi care permit înlocuirea acestei pedepse cu o amendă, cu recluziunea sau cu un număr de numai cinci lovituri de bici.[1]

Cele trei formule ale lui Charfi (interpretarea vectorială, alegerea raţională şi limita) ar permite, în opinia autorului, tranziţia la principiile moderne ale dreptului intern şi internaţional. Sharia ar trebui astfel adaptată încât să includă principii fundamentale, precum stabilirea limitelor inferioare şi superioare ale unei pedepse, conceptul de teritorialitate a dreptului, circumstanţele atenuante, imposibilitatea aplicării anterioare a unei norme (în cazul *fatwa*).

În termenii folosiţi de Benazir Bhutto:

> Trebuie să interpretăm mesajul Coranului potrivit situaţiei date. Trebuie să cântărim principiile pentru a vedea cum ne pot călăuzi ele în practică, pe măsură ce societatea evoluează şi apar noi provocări. În aproape toate cazurile, pasajele din Coran sunt stimulative din punct de vedere intelectual. Musulmanii sunt îndemnaţi să se folosească de raţiune, să se consulte şi să ajungă la un consens în ceea ce priveşte aplicarea principiilor Coranului, care, în aproape toate cazurile, sunt generale şi adaptabile, invitând la dezbatere, interpretare şi flexibilitate.[2]

---

[1] *Idem, ibidem*, p. 59

[2] Benazir Bhutto, *op. cit.*, p. 47

CAPITOLUL V

IDEOLOGII CONCURENTE: ASCENSIUNEA ŞI DECLINUL NAŢIONALISMULUI SECULAR ŞI PANARABISMULUI ÎN SECOLUL XX

> In inter-Arab relations, all that is *shaqiq*, brotherly, may turn out not to be. Some of the more savage Arab political jokes are told by Arab leaders and diplomats about each other.
>
> FRED HALLIDAY

> Much of what the Arab states sought to do – overcome post-colonial fragmentation, resist the creation of Israel – failed. Yet, this did not diminish the significance of these inter-Arab relations, or the pan-Arab feelings which were created over modern times and which persisted, and persist, despite the divisions, calculations and rivalries of states.
>
> It is easy to say Arab nationalism had later failed. But nationalism is partly a matter of sentiment and a shared sense of collective grievance.
>
> FRED HALLIDAY

Încă de la debutul dezbaterilor privind teoriile modernizării ale secolului XX, majoritatea analiştilor care au studiat rolul naţionalismului – în principal în Europa – au subliniat importanţa

jucată de ideologiile naţionale în modernizarea statală. În opoziţie cu formularea identităţilor colective în termeni de religie şi apartenenţă confesională (Ernst Gellner, Karl Deutsch)[1], naţionalismul a fost considerat unul dintre vectorii principali de creare a statelor-naţiune, cu forme de guvernare moderne, bazate pe secularism şi reprezentare politică.

În mod similar, naţionalismul arab, apărut la sfârşitul secolului al XIX-lea şi dezvoltat în special în prima jumătate a secolului trecut, a constituit un factor ideologic important în procesele de decolonizare a lumii arabe, în constituirea statelor moderne şi relegarea islamului şi a tribalismului – în anumite cazuri – într-o zonă a societăţii decuplată de procesele asociate guvernării politice.

Naţionalismul arab a suscitat admiraţie, a fost demonizat, a fost criticat, a fost considerat adesea o formă de „ipocrizie" sau propagandă a liderilor arabi (în special în ceea ce priveşte promovarea panarabismului), a cunoscut momentele sale de glorie (crearea Ligii Arabe în 1945, uniunile arabe efemere), dar şi de eşec total (înfrângerea Egiptului în războiul de şase zile din 1967 cu Israelul şi declinul puterii şi influenţei preşedintelui Abdel Gamal Nasser, primul Război din Golf). Este cert însă că această ideologie, fundamentată pe un „împrumut" conceptual şi ideatic european (derivat în principal din naţional-socialism, dar şi din marxism) a jucat un rol important în formarea statelor arabe moderne şi continuă să reprezinte o platformă politică relevantă pentru evaluarea schimbărilor actuale în lumea musulmană. În perioada de glorie a panarabismului, naţionalismul a contribuit atât la forjarea identităţilor culturale în Orientul Mijlociu, cât şi la la dezvoltarea statală şi modernizarea societăţilor arabe, dar, ulterior, forţa ideatică a arabismului s-a fragmentat la nivelul naţionalismelor terioriale şi a devenit un factor de stagnare politică, autoritarism şi sectarianism, ca şi un mod de legitimare pentru jocurile de putere în Orientul Mijlociu. Forţa sa de

[1] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1983

legitimare s-a transferat, inclusiv din perspectiva unor teme şi obiective naţionale comune, către mişcările islamiste, atât liberale, cât şi radicale, care şi-au bazat revivalismul la sfârşitul secolului XX pe eşecul naţionalismului de a asigura modernizarea reală a lumii arabe.

V.1. Naţionalismul arab – abordări teoretice

Majoritatea evaluărilor privind rolul naţionalismului în Orientul Mijlociu arab s-au referit la sfârşitul secolul XX, după cum punctează şi Israel Gershoni şi James Jankowski[1], la o abordare mai curând bazată pe activismul politic şi reactivitatea culturală: naţionalismul arab ca răspuns la imperialismul european şi la colapsul ordinii otomane, naţionalismul ca imitaţie fascinantă a curentelor intelectuale europene sau naţionalismul ca fenomen difuzionist (extinderea naţionalismului socialist şi a doctrinelor naziste sau fasciste în afara continentului european). Totuşi, o atenţie cel puţin egală ar trebui acordată naţionalismului arab ca fenomen de sine stătător, generator de schimbări sociale şi psihologice la nivel de mase, vector de propagare a unor noi identităţi politice în societăţile postfeudale şi postcoloniale arabe şi catalizator pentru formarea unor noi tipuri de elite în lumea arabă (mulţi dintre socialiştii arabi baathişti fiind formaţi în universităţi prestigioase din Europa, cum ar fi Sorbona).

Sintetizând literatura de specialitate cu privire la rolul şi funcţia naţionalismului ca ideologie politică, un doctorand de la Universitatea Washington definea astfel acest concept:

> Naţionalismul este o formă de identitate colectivă în care membrii sunt conştienţi de calitatea lor în cadrul comunităţii, prin

[1] Israel Gershoni, James Jankowski (editori), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, Columbia University Press, New York, 1997, p. 7, http://www.ciaonet.org/book/jankowski/jank01.html

> intermediul unei combinaţii diverse de literatură, obiceiuri, limbă, monumente şi socializare comune, precum şi prin intermediul unor legături cu un teritoriu de origine, mitic sau real. Cetăţenii unei naţiuni socializează prin intermediul unei combinaţii de experienţe instituţionale comune, cum ar fi educaţia sau serviciul militar; conducerea de către o elită intelectuală, politică sau socială conştientă de sine; şi procesele socioeconomice precum industrializarea. Socializarea de masă intervine de obicei sub auspiciile statului, fie prin insuflarea sentimentului naţional, fie prin provocarea unei reacţii conştiente la nivel naţional împotriva unui proiect al statului.[1]

Mulţi autori sunt de acord cu distincţia dintre etnicitate şi naţionalism: apartenenţa etnică poate crea o bază de susţinere a naţionalismului, în cazul statelor formate pe afinităţi şi identităţi colective determinate etnic, dar nu întotdeauna. Există naţiuni civice, în care identitatea colectivă se bazează pe un set de valori comune ce transcend etnicitatea propriu-zisă (cazul Statelor Unite ale Americii), după cum există naţionalisme definite pe alte criterii decât cele etnice – în războiul din Iugoslavia, „inamicul" a fost conceptualizat pe baze religioase (musulmani, catolici şi ortodocşi) şi mai puţin pe cele etnice, lingvistice sau elitiste (a existat, de altfel, o elită politică şi intelectuală care s-a definit ca fiind „iugoslavă"). Această separaţie conceptuală este foarte importantă pentru analiza naţionalismului în lumea arabă, deoarece avem de-a face cu multiple forme de identităţi colective, dezvoltate fie pe criterii teritoriale – naţionalismul sirian, libian –, fie pe criterii etnic-sectariene – naţionalismul saudit, fie ideologic-politice – Baathismul –, fie pe o abordare transetnică, unificatoare – forma cea mai cunoscută a naţionalismului arab fiind panarabismul şi proiectele asociate creării unei identităţi arabe transstatale.

---

[1] Jonathan M. Acuff, *One Nation Under God: Nationalism, Religion, and Collective Violence*, Paper prepared for 49th Annual Meeting of the International Studies Association, San Francisco, CA, martie 2008, www.isanet.org/publications

Rolul naţionalismului în modernizarea societăţilor preindustriale, în coagularea unei identităţi comunitare mai largi, a fost argumentat de Ernest Gellner[1] care considera că naţionalismul a indus un fenomen de înlocuire a vechilor forme de comunităţi izolate (sat, trib) cu societatea urbană de masă, de creştere a alfabetizării în rândul unei populaţii eterogene şi de constituire a unor forme de coexistenţă între diferite grupuri etnice (incluzând cooperare, dar şi conflict) în societatea industrializată. Naţionalismul modern este legat de trei procese istorice majore: declinul formelor anterioare de comunităţi (religioase sau dinastice), emergenţa unor noi moduri de conceptualizare a timpului şi spaţiului (prin apariţia comunicaţiilor, a ziarelor) şi consolidarea şi răspândirea limbilor şi culturii literare în rândul populaţiilor.

În completarea abordării moderniste, Eric Hobsbawm şi Terence Ranger s-au referit la conceptul de „tradiţie inventată", subliniind faptul că ideologii naţionalişti şi liderii politici creează în mod conştient un rezervor de simboluri şi ceremonii de legitimare, câteodată prin reinterpretarea unor credinţe, obiceiuri sau concepţii preexistente, alteori complet separat de acestea şi, în acest sens, noile tradiţii contribuie la transformarea mentalităţilor şi comportamentelor individuale sau colective într-o comunitate.[2]

V.2. Originile intelectuale ale naţionalismului arab: fascism, socialism şi echilibre ale puterii în Orientul Mijlociu

Pe bună dreptate, Hallyday remarca faptul că „în Orientul Mijlociu, ca şi în alte regiuni, naţionalismul a fost modern, contingent

[1] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, 1983

[2] Eric Hobsbawm şi Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1992

şi confuz, iar ideologiile instrumentale şi mişcările asociate au reflectat acest lucru"[1].

Originile naţionalismului arab coincid cu apariţia mişcărilor şi revoltelor împotriva colonizatorilor europeni, la sfârşitul secolului al XIX-lea, dar mai ales după dispariţia Imperiului Otoman şi sfârşitul Primului Război Mondial. Procesul de dobândire a independenţei statelor arabe a fost sinuos, unele devenind formal independente abia după al Doilea Război Mondial, în altele impunându-se de facto o elită tribală locală cu un grad ridicat de autonomie în gestionarea problemelor publice (Casa Saud în Arabia Saudită). Majoritatea fostelor colonii au rămas multă vreme periferii dependente politic şi economic de „centru", prin controlul de către fostele puteri coloniale, precum Anglia sau Franţa, a resurselor lor energetice, utilizarea ca sursă de import de materii prime şi influenţa politică exercitată asupra noilor elite din ţări precum Algeria, Maroc, Egipt, Irak sau Iordania. Naţionalismul arab a fost primordial definit ca un curent de eliberare naţională, de susţinere – prin intermediul elitelor emergente, în special cele militare – a independenţei şi ulterior a suveranităţii complete a statelor arabe. Implicit, esenţa sa a fost antieuropeană şi antioccidentală, fapt ce a determinat ulterior o influenţă crescândă a Uniunii Sovietice asupra bazelor sale ideologice şi intelectuale.

Deşi, în majoritatea statelor arabe, naţionalismul s-a manifestat ca un curent politic puternic la începutul secolului trecut, există diferenţe semnificative privind rolul său în modernizarea viitoarelor state postcoloniale. Naţionalismul a constituit un vector de influenţă relevant în Maghreb (Nordul Africii), în Algeria, Libia, Tunisia sau Egipt, ca şi în unele state din Orientul Mijlociu (Irak, Siria), dar a avut un impact mult mai redus în cazul monarhiilor din Golf (Qatar, Arabia Saudită, Kuwait) sau în cazul Revoluţiei iraniene şi

[1] Fred Hallyday, „The Formation of Yemeni Nationalism. Initial Reflections", în Israel Gershoni, James Jankowski (editori), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, p. 47

al creării ulterioare a Republicii Islamice. În Arabia Saudită, care nu a fost niciodată colonie, discursul antioccidental şi anticolonialist a fost monopolizat nu de naţionalism, ci de islamism – respectiv de fundamentalismului wahabit –, cu atât mai mult cu cât saudiţii au condamnat comunismul şi orice fel de erezii „seculariste" atât în Europa, cât şi în lumea arabă. În Iran, datorită specificităţii etnice a descendenţilor perşi, naţionalismul arab a fost perceput ca un curent de coagulare periculoasă a lumii arabe, care ar putea afecta securitatea Republicii Islamice şi care ar diminua influenţa religioasă a acesteia asupra şiiţilor arabi. Totuşi, Iranul nu a pregetat să-şi asume cauze naţionale ale lumii arabe, reconfigurate în discurs religios, prin susţinerea unor formaţiuni precum Hamas sau Hizballah (după cum am detaliat în subcapitolul dedicat jihadismului naţionalist).

O raţiune pentru aceste evoluţii este oferită şi de constituirea naţionalismului nu doar pe baze ideologice tipice curentelor similare din Europa, ci şi pe fundalul unor concepte şi teorii anterioare acestora, respectiv propensiunea sunnismului spre forjarea unor identităţi naţionale (statele din Maghreb fiind majoritar sunnite), spre deosebire de zona şiită, unde aceste concepte nu au avut acelaşi teren fertil de manifestare. Unii analişti consideră că sunnismul a fost întotdeauna mai apropiat de curentele de gândire şi ideologiile europene, ceea ce a permis transferuri ideatice, spre deosebire de şiism, orientat mai mult spre o sinteză între islam, tradiţii locale şi un naţionalism religios bazat pe acestea şi nu pe filosofiile europene adoptate de sunniţii din Maghreb sau Levant.

Termenul de „Naţiune Arabă" a fost consacrat prima oară, la începutul secolului XX, de către Sati' al-Husri (în textul „Ma hiya al-qawmiyya" – „Ce este naţionalismul")[1], ideolog al arabismului, format în şcolile otomane şi europene şi ales de regele Faisal ca director

[1] Citat în Laura Sitaru, „Gândirea politică arabă. Concepte-cheie între tradiţie şi inovaţie", Polirom, Iaşi, 2009, pp. 122-123

general al educaţiei în Irak, după ce Franţa şi-a impus mandatul asupra Siriei şi al-Husri a ales să părăsească această ţară. Ideile sale i-au influenţat pe ofiţerii armatei irakiene în încercarea din 1941 de răsturnare a regimului haşemit, fidel monarhiei britanice, şi de impunere a unei (scurte, de altfel) guvernări favorabile Axei, conduse de Rashid al-Gailani. După revenirea regelui în Irak, al-Husri a fost deportat. Al-Husri a reformat, practic, întreaga curriculă de învăţământ din Siria pe o filieră naţional-arabistă în anii 1940 şi a fost ulterior, timp de 18 ani, directorul cultural al Ligii Statelor Arabe la Cairo.

Al-Husri a adoptat o viziune apropiată, explicit, de cea a fascismului german, derivată din filosofia lui Herder şi Fichte şi orientată spre glorificarea „volk" – respectiv, identificarea unei naţiuni şi civilizaţii iniţiale, originare, ca sursă culturală şi politică din care au apărut ulterior toate popoarele. Frontierele actuale sunt artificiale, iar arabii ar trebui să creeze o uniune de state, bazată pe o istorie şi o limbă comună: „Oricum nici religia, nici statul, nici o viaţă economică comună nu constituie elementele de bază ale unei naţiuni şi nici chiar teritoriul comun. Dacă dorim să definim rolul limbii şi al istoriei pentru o naţiune, putem spune pe scurt că limba este sufletul şi viaţa unei naţiuni, în timp ce istoria este memoria şi conştiinţa sa"[1]. Influenţat de aderarea sa iniţială la principiile kemalismului, al-Husri consideră că istoria naţiunii arabe nu poate fi identificată cu istoria islamului, al cărei rol trebuie redus doar la cel de vector de răspândire al arabităţii şi de păstrare a unei anumite identităţi colective (idei care reapar ulterior, în forme diferite, atât la ideologii Baathismului – Michel Aflaq, cât şi la Nasser sau Gaddafi). Naţionalismul arab, care trebuie să tindă spre un contur politic similar „sistemului fascist", transcende atât legăturile religioase, cât şi cele tribale ale individului, putând fi îmbrăţişat, în opinia lui al-Husri, atât de

[1] Citat în William L. Cleveland, „The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri", Princeton University Press, Princeton, 1971, pp. 123-127

evrei, de creştini, cât şi de sunniţi sau şiiţi, dacă aceştia se consideră arabi şi trăiesc pe pământ arab. Adept al diversităţii etnice, reunite prin unicitatea unei rase arabe, al-Husri a sprijinit involuntar obiectivele sunniţilor irakieni, favorizaţi de britanici, împotriva şeicilor şiiţi din sudul Irakului, şefi de trib cooptaţi în Parlament, dar care deţineau de facto o mai mare putere şi influenţă locală decât administraţia centrală.

Al-Husri, inspirat de modelele europene şi de cel turc, aprecia că şcoala şi obligativitatea efectuării stagiului militar sunt cele mai importante mecanisme pentru a asigura coeziunea unei naţiuni, idee promovată ulterior în reformele interne din Irak şi Siria şi preluată în anii '60 şi de diversele forme de naţionalism din Maghreb (Algeria, Egipt, Tunisia). Aceste două mecanisme erau destinate forjării unor noi identităţi individuale, axate pe naţiune, nu pe comunitate locală, pe o limbă arabă unitară, nu pe dialecte (al Husri a şi propus o reformă lingvistică de amploare), pe un sistem de învăţământ care să formeze patriotismul înainte de toate – gândit de al-Husri, atât în Irak, cât şi în Siria, pe modelul francez, axat pe studiul limbii, geografiei şi al istoriei.

Totuşi, naţionalismul irakian s-a dezvoltat, independent de tezele lui al-Husri, pe un clivaj confesional poate inerent – astfel orientarea sa a fost preponderent sunnită, şiiţii fiind asociaţi unei entităţi externe care trebuie asimilată sau al cărei rol în susţinerea naţionalismului este redus (similar celui oferit kurzilor, spre exemplu). De asemenea, este dificil de afirmat că ideile lui al-Husri ar fi constituit un ferment de reformă internă în mod real la începutul secolului XX, pe de o parte deoarece teza multietnicităţii a fost rapid respinsă de regimul politic din Irak, iar pe de alta, pentru că temele utilizate de ofiţerii irakieni implicaţi în lovitura de stat din 1941 nu au vizat proiectul unei modernizări a societăţii irakiene, ci doar alinierea alături de Puterile Axei împotriva Marii Britanii, pentru încetarea protectoratului englez asupra Palestinei şi eliminarea dominaţiei exercitate prin regele Faisal asupra Irakului. Ofiţerii ataşaţi conceptului

de *Uruba* („Arabitate") – de fapt un import ulterior lui al-Husri, care prefera termenul de *qawmiyya*[1], adaptat după conceptul de „naţionalism" european – au folosit ideile naţionale ca element discursiv, mobilizator şi mai puţin ca proiect politic de sine stătător. Mai mult, ei au fost o minoritate, liderii tribali şiiţi fiind împotriva revoltei militare contra regelui. De asemenea, unificarea ideală a triburilor şi religiilor diverse din Irak a fost prea puţin realizabilă, chiar şi prin sistemul de învăţământ promovat de Husri, câtă vreme pentru naţionaliştii arabi din Bagdad, şiiţii rămâneau o „sectă", iar evreii constituiau o etnie diferită, neasimilabilă naţiunii arabe. Deşi evreii din Irak, în anii 1930, nu erau orientaţi spre susţinerea sionismului, după moartea regelui Faisal doctrinele naziste şi fasciste europene au contribuit la marginalizarea lor (obligativitatea declarării identităţii evreieşti, interzicerea unor publicaţii etc.), culminând cu masacrarea a mai mult de o sută cincizeci în 1941 (eveniment cunoscut sub numele de *farhud)* şi emigrarea lor rapidă în anii care au urmat.[2]

Ulterior fazei de început, „fasciste", a naţionalismului arab, marcată mai curând de forme de idealism şi proiecte educaţionale transnaţionale decât de teze sau iniţiative politice sau statale şi care a eşuat în a impune un model social şi politic nou, atât secular, cât şi multietnic, a urmat ceea ce s-ar putea denumi „faza socialistă", declanşată în ultimii ani ai monarhiei irakiene şi ajunsă la dezvoltarea sa maximă sub Nasser în Egipt şi sub Partidul Baath în Siria şi Irak.

Deşi originile intelectuale ale naţionalismului arab, care a atins nivelul său maxim de exprimare politică transnaţională odată cu Nasser, s-a bazat pe evidente împrumuturi din teoriile marxiste

[1] Pentru o discuţie asupra termenilor referitori la naţionalismul arab, vezi excelenta analiză lingvistică realizată de Laura Sitaru, op. cit., pp. 120-160

[2] Reeva S. Simon, „The Imposition of Nationalism on a Non-Nation State The Case of Iraq During the Interwar Period, 1921–1941" în Israel Gershoni, James Jankowski (editori), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East,* Columbia University Press, New York, 1997, pp. 105-110

privind revolta maselor şi necesitatea acţiunii împotriva imperialismului occidental (asimilat volens-nolens cu capitalismul), este paradoxal faptul că Marx şi Engels, pe filieră hegeliană, au avut poziţii procoloniale, similare conservatorismului britanic şi împotriva unei insurecţii a fellahinilor (ţăranii) egipteni. Contrar curentului european anarhist (Bakunin, Errico Malatesta, care s-a şi angajat personal în revolta egipteană a lui Arabi Paşa la sfârşitul secolul al XIX-lea), Engels a mers pe teza hegeliană a societăţilor arabe stagnante, care ar afecta progresul istoric general în situaţia autodeterminării lor şi care ar ameninţa socialismul european. Numai coloniştii anglo-saxoni ar fi fost capabili să domine şi să revoluţioneze coloniile arabe, iar mişcările naţionale de eliberare nu ar fi fost destinate, în opinia lui Engels, să preceadă sau să contribuie la aplicarea socialismului european în ţările arabe.[1] Un paradox similar marchează şi relaţiile aparent solide dintre statele arabe cu doctrine socialiste şi Uniunea Sovietică, pe tot parcursul Războiului Rece. Deşi percepute ca aparţinând sferei de influenţă comuniste, asemenea state (Egipt, Siria) au evitat o aliniere completă, preferând forme de neutralitate stângistă (tier-mondismul, nonaliniaţii) şi acţionând în mod dur împotriva grupurilor comuniste proprii sau a oricăror încercări de interferenţă a Moscovei în politicile interne, dar şi împotriva doctrinei Eisenhower a SUA, care prevedea intervenţia directă în Orientul Mijlociu pentru a evita ca statele cu resurse energetice importante să cadă sub influenţa comunismului.

Naţionalismul promovat de Abdel Gamal Nasser, ca preşedinte al Egiptului, s-a bazat pe câteva teze fundamentale. Prima se referă la importanţa independenţei lumii arabe şi a consolidării puterii proprii în raport cu fostele state coloniale. A doua, derivată din gândirea lui al-Husri, privind necesitatea apariţiei unei „Prusii" sau a

[1] Karl Marx, *On Colonialism and Modernization,* citat în Stephen P. Halbrook, *Left Hegelianism, Arab Nationalism and Labor Zionism, The Journal of Libertarian Studies,* vol. VI, nr. 2, primăvara 1982, pp. 183, 186-187

unui „Piemont" arab, susţine că Egiptul este acea ţară capabilă să adune alături – în format unional federativ – toate statele arabe, după modelul emergenţei Italiei sau al Germaniei moderne. A treia teză este cea a nevoii unităţii arabe din raţiuni de susţinere a intereselor comune în plan internaţional (cauza palestiniană, de exemplu). De fapt, naţionalismul lui Nasser nu a fost neapărat, de la bun început, o formă de panarabism, ci un naţionalism etnic – bazat pe rolul „mesianic" al civilizaţiei egiptene –, după cum importul tezelor economiei socialiste s-a realizat relativ târziu la nivel conceptual şi practic. Aceasta a fost, de altfel, şi o acuzaţie explicită formulată de alţi lideri arabi împotriva Ligii şi a lui Nasser – prioritatea acordată intereselor egiptene în detrimentul celor consensual agreate de alte state arabe.

Menţinerea de către britanici a posesiunii Canalului de Suez până în 1954 şi consecinţele creării statului Israel şi ale apariţiei refugiaţilor palestinieni au contribuit la revoluţia din Egipt din 1952, condusă de armată, la exilarea regelui şi la proclamarea republicii. Conform lui Fred Halliday „revoluţia din 1952 a iniţiat un proces de radicalizare care a afectat profund Egiptul şi chiar lumea arabă. Aceasta a adus Războiul Rece în lumea arabă (...) determinând alinierea statelor arabe la un bloc sau altul în contextul Războiului Rece"[1]. Deşi, la început, SUA au sprijinit noul regim politic, oferind asistenţă militară, susţinerea de către Occident a Pactului de la Bagdad (perceput de Egipt ca având o influenţă similară fostului colonialism), deteriorarea relaţiilor cu Israelul – sprijinit de Anglia, Franţa şi apoi de SUA – şi criza Canalului de Suez au determinat reorientarea politicii colonelului Nasser spre Uniunea Sovietică. Similar poate evoluţiilor iniţiale din Cuba castristă, revoluţionarii şi naţionaliştii arabi nu au avut o doctrină inerentă sau implicită de stânga (dimpotrivă, erau percepuţi uneori de către curentele islamiste

[1] Fred Halliday, *The Middle East in International Relations. Power, Politics and Ideology,* Cambridge University Press, Cambridge, p. 112

locale chiar ca un prototip arab al fasciştilor europeni), ci au asimilat această ideologie din raţiuni pragmatice, ceea ce a condus ulterior la o aliniere strategică la unul din cele două blocuri.

Proiectul creării unui curent al socialismului arab, îmbrăţişat de Nasser în 1961, a inclus atât schimbări interne, specifice dezvoltării şi modernizării unei societăţi tribale – reforma agrară, naţionalizarea industriei, mobilizarea populaţiei şi formarea unor noi birocraţii civile şi militare pentru sistemul de conducere şi administrare a statului –, cât şi o opţiune ideologică nouă: distanţarea de comunismul secularist ateu al URSS şi proclamarea unei specificităţi arabe care s-ar baza pe doi piloni distincţi – islamul social şi socialismul statal şi politic (doctrină preluată ulterior, cu o încercare de resuscitare în anii 1970–1980, de către Gaddafi în Libia). Socialismul arab se baza pe introducerea partidului unic, regimului autoritarist şi economiei controlate (preluate din fundamentele marxiste), pe populism ca mijloc de exprimare politică internă (în anumite dimensiuni similare demersurilor peroniste din America Latină), precum şi pe neutralitatea de stânga în relaţiile internaţionale (alinierea limitată cu URSS, dar menţinerea unei abordări pragmatice şi excluderea oricăror curente comuniste interne lumii arabe).

În 1964, Nasser a introdus o nouă constituţie şi o Cartă Naţională, care susţineau o serie de reforme interne majore: dreptul la sănătate al fiecărui cetăţean, construirea de locuinţe pentru populaţie, crearea unor şcoli de meserii, lărgirea Canalului de Suez, creşterea drepturilor femeilor în societatea egipteană, dezvoltarea unor programe de planning familial. Dar, deja, în această perioadă, conform lui Aburish[1], loialitatea armatei faţă de comandant devenise discutabilă, cazurile de corupţie la nivel înalt se înmulţiseră considerabil, sistemul unipartit impus de Nasser era tot mai contestat – nu doar de Fraţii Musulmani, ci şi de alte grupuri politice excluse de la exerciţiul puterii.

[1] *Idem, ibidem,* pp. 235-237

Tema unităţii lumii arabe a apărut în discursul lui Nasser relativ târziu, după revoluţia din 1952, fiind bazată nu atât pe culturalismul lui al-Husri sau pe abordările ideologice ale fondatorilor Baathismului, cât pe concepţia politică a victoriei arabilor împotriva ocupanţilor, posibilă doar printr-un proiect de unificare statală panarabă. Deci rădăcina panarabismului nasserist este mai curând politică în sens clasic decât animată de lupta de clasă sau de idealurile naţionalismului de tip german. Tema frecventă a nasserismului este legată de faptul că disensiunile interarabe şi lipsa unei unităţi politice au condus la înfrângerea naţiunilor arabe în întreaga lor istorie, de la cruciade la revoluţia egipteană din 1919 şi până la primul război arabo-israelian.[1]

Nasser a indicat în mod clar, încă de la primele discursuri, că preferă o separare clară între religie şi politică, două sfere ale activităţii umane complet diferite – prima relegată în spaţiul privat, a doua, inevitabil publică. Nasser afirma în mod explicit că: „Coranul este un text foarte general, care poate fi interpretat şi, din acest motiv, nu cred că este potrivit ca sursă a politicii sau doctrinei politice"[2]. Această abordare este explicabilă prin intenţia clară de a elimina din spaţiul politic Frăţia Musulmană ca vector de influenţă islamică şi de a-i opune, ulterior, o formă de islam public limitat şi limitativ, obţinut de preşedintele Nasser prin transformarea Universităţii Al-Azhar de la Cairo şi a profesorilor de acolo în singura autoritate religioasă, recunoscută şi controlată, practic, în întregime de stat.

Deşi gândirea naţionalistă arabă îşi are originile primare în perioada sfârşitului Imperiului Otoman, Nasser a fost practic primul lider şi ideolog care a creat şi promovat – politic, economic, social – ideile unităţii arabe în întregul Orient Mijlociu. Cuvintele-cheie ale nasserismului erau „naţiunea arabă/*al-Ummah al-'arabiyya*"

[1] Gamal Abdel Nasser, *The Philosophy of the Revolution,* citată în Stephens, Robert Henry, „Nasser, A Political Biography", Simon and Schuster, New York, 1972

[2] James Jankowski *Arab Nationalism in „Nasserism" and Egyptian State Policy,* 1952–1958, p. 160

(1954), „naţionalismul arab/*al-qawmiyya al-'arabiyya*" (1955) şi „uniunea arabă/*al-wahda al-'arabiyya*" (1956).[1] În pofida opoziţiei exprimate de liderii din Iordania, Irak, Liban, dar mai ales de monarhia saudită (care vedea în Egiptul nasserist o putere competitoare, sprijinită de URSS împotriva SUA), Nasser a câştigat rapid foarte mulţi adepţi în cercurile politice din diverse state arabe, fiind, probabil, singurul lider din istoria modernă care a fost capabil să catalizeze curente transnaţionale, transpartinice şi transsectariene în favoarea unei doctrine proprii – „nasserismului". Mulţi politicieni libanezi sau palestinieni erau practic plătiţi de statul egiptean pentru a sprijini politica regională a lui Nasser, iar alţii erau adepţi sinceri, organizaţi în cluburi sau mişcări informale locale sau în grupări ale unor partide (Frontul Eliberării Naţionale din Algeria, Partidul Progresist Socialist al lui Kamal Jumblatt în Liban, facţiuni din partidele baathiste din Irak şi Siria). Totuşi, chiar în perioada de glorie a lui Nasser, nu a existat nicio organizaţie sau structură internaţională (un Partid Nasserist transnaţional) capabilă să aplice principiile unităţii arabe, cu excepţia Ligii Arabe – cu sediul la Cairo –, care însă a fost, în întreaga sa istorie, marcată de disensiuni majore inter-arabe şi nu a reuşit niciodată să susţină o abordare politică sau economică integraţionistă.[2]

Arabismul nasserist s-a orientat prioritar pe teze antiimperialiste şi anticoloniale, dar, într-o primă etapă, a fost marcat de reticenţă faţă de ideile unei uniuni politice interstatale (Nasser s-a opus încercărilor de unificare între Irak şi Iordania, apoi pactului islamic lansat de Arabia Saudită şi sprijinit de mai multe state din Orient şi Maghreb), privită mai curând ca un deziderat, un ideal, decât drept un obiectiv concret pe termen scurt. Crearea Republicii Unite Arabe împreună cu Siria s-a realizat nu la dorinţa lui Nasser, ci datorită presiunilor ofiţerilor sirieni şi a unor exponenţi ai Partidului Baath care

[1] *Idem, ibidem,* p. 163

[2] Said K. Aburish, *Nasser, the Last Arab,* St. Martin's Press, New York, 2004

erau îngrijoraţi că succesivele crize politice interne de la Damasc vor conduce la accederea la putere a comuniştilor şi la transformarea Siriei într-un adevărat „satelit" al URSS în regiune. Cum Nasser a dus o politică foarte dură împotriva comuniştilor egipteni (expulzaţi, încarceraţi în repetate rânduri), spectrul unei asemenea ameninţări se pare că a contribuit la crearea UAR mai mult decât o ipotetică propensiune spre unificarea tuturor statelor arabe. La fel, încercările de alipire a Irakului la UAR s-au bazat pe aceeaşi necesitate strategică a Egiptului de a rămâne singurul lider regional şi de a elimina orice posibilă „concurenţă" strategică în Orient.

Ulterior creării bazelor arabismului naţionalist nasserist, o serie de revolte şi schimbări ale puterii s-au succedat în mai multe state din Orientul Mijlociu – crearea uniunii cu Siria în 1958, războiul civil din Liban între adepţii preşedintelui Camille Chamoun şi nasserişti, lovitura de stat a Ofiţerilor Liberi din Irak împotriva regelui şi, ulterior, o nouă lovitură de stat la Bagdad, împotriva lui Qasim, orchestrată de nasserişti şi baathişti cu impunerea lui Hassan al-Bakr la conducerea ţării, războiul din Yemen, care a condus la confruntarea directă dintre, pe de o parte, trupele egiptene şi adepţii nasserismului şi, pe de alta, susţinătorii monarhiei, sprijiniţi de Arabia Saudită. În 1962, ultima colonie arabă – Algeria – a devenit independentă şi s-a aliniat nasserismului prin Frontul Eliberării Naţionale (FLN), partid fondat şi format din reprezentanţii armatei. Aceste crize şi conflicte au reprezentat, practic, perioada de maximă extindere ideologică şi politică a nasserismului, când Egiptul a finanţat şi sprijinit militar grupări rebele sau subversive din alte state arabe şi când reformele şi proiectele de modernizare lansate la Cairo au fost preluate, la diferite niveluri, în multe dintre statele din regiune: impunerea reformei agrare în Siria (ca parte a UAR în acea perioadă) după modelul aplicat în Egipt; procesele de rearabizare postcolonială dezvoltate în Algeria sau Tunisia (cu impunerea scrierii în araba clasică, eliminarea „importurilor" lingvistice

europene, negarea identității lingvistice distincte a berberilor)[1]. În anii 1950–1960, însă, datorită extinderii influenței Egiptului în politica internă a multor state arabe, au apărut și primele disensiuni majore – inclusiv între facțiunile nasseriste din diverse state sau între adepții lui Nasser și baathiști, generate nu de confruntări doctrinare (inexistente, câtă vreme nici doctrina nasseristă nu se baza pe un document scris, o ideologie clar definită politic și discursiv), ci pe conflicte legate de control și putere. Mulți lideri arabi au contestat nasserismul din perspectiva a ceea ce au perceput drept un „export de revoluții socialiste" destinat schimbării monarhiilor arabe cu sisteme laice monopartite de stânga, după modelul egiptean. De aceea, se poate afirma că perioada de maximă extindere a nasserismului a coincis și cu începutul declinului, așa cum vom argumenta în subcapitolul următor.

Cel de-al doilea mare curent al naționalismului arab socialist a pornit de la înființarea Partidului Baath în Siria, în anii 1930, de către profesorii Michel Aflaq și Salah ad-Din al-Bitar (ulterior devenit prim-ministru), doi intelectuali care au studiat la Sorbona după Primul Război Mondial. Influențați de socialismul european, aceștia au dezvoltat o doctrină a arabismului bazat pe un sistem centralist-etatist, pe o economie controlată și pe definirea unor principii de stânga ca fundament pentru unificarea lumii arabe (sloganele partidului fiind „Unitate, Libertate, Socialism" sau „O singură națiune arabă cu o misiune eternă"). Baathismul nu a fost un curent unitar pe parcursul istoriei sale – fiind scindat, de-a lungul timpului, în diverse facțiuni, atât în Siria, cât și Irak, mare parte din acestea evoluând în conflict unele cu celelalte și dezvoltând alternative doctrinare, fie moderate, fie, dimpotrivă, militant-radicale (anumite curente asimilând și comuniștii, altele respingându-i).

Michel Aflaq, deși s-a revendicat de la ideile lui al-Husri, a negat componenta „germanistă", fascistă sau rasială a naționalismului

[1] Laura Sitaru, *op. cit.*, p. 127

arab, considerând că acesta trebuie să se bazeze pe idealuri sociale şi politice egalitariste, independente de criteriile superiorităţii rasiale.[1] Doctrina Baathismului (Renaştere, în limba arabă) s-a bazat iniţial pe o formă radicală de panarabism, considerând graniţele statale ca artificiale şi promovând necesitatea unei revoluţii care să conducă la unificarea lumii arabe, sub o ideologie socialistă. Dacă temele arabiste sunt destul de clar prezentate, pornind de la gândirea lui al-Husri, temele socialiste sunt încorporate vag din punct de vedere doctrinar, Baathismul militând pentru naţionalizare şi pentru regimul autoritar ale unui singur partid, în scopul atingerii rapide a progresului şi modernizării sociale (ca metodă, nu ca scop). Dacă iniţial curentul baathist constituia o facţiune minoră pe scena politică siriană, formată din exponenţi ai clasei de mijloc şi studenţi, ulterior transformarea sa într-un partid puternic s-a datorat atragerii ofiţerilor în rândul membrilor săi şi dorinţei acestora de a accede la putere şi de a susţine o abordare secularistă a statului, anticolonială şi antiimperialistă, dar şi anticomunistă (în măsura în care aceştia percepeau grupurile comuniste ca o coloană a cincea a URSS – fapt ce a determinat şi presiunile ulterioare pentru crearea Republicii Unite Arabe – UAR). În 1963, baathiştii din Siria şi Irak au acţionat pentru răsturnarea puterii şi impunerea unor regimuri proprii, ajungând, pe fondul recesiunii economice şi al nemulţumirilor legate de politica dictatorială a lui Nasser, să solicite dezmembrarea UAR şi să încerce, ulterior, proiecte mai curând federaliste de uniune panarabă între Egipt, Siria şi Irak.

Michel Aflaq (creştin ortodox) a promovat alături de Bitar (sunnit) o formă militantă a arabismului, bazată pe utopiile socialismului european, dar şi pe gândirea sirianului creştin Constantin Zurayq (1909–2000) despre separarea statului de religie, reformele sociale şi necesitatea susţinerii unor noi modele culturale pentru lumea

[1] Coury, Ralph M., „The Demonisation of Pan-Arab Nationalism, Race&Class nr. 46/2005, p. 8 http://rac.sagepub.com/cgi/content/abstract/46/4/1

arabă, axate pe stimularea cunoaşterii ştiinţifice, a iniţiativei individuale, libertăţilor sociale şi egalităţii între etnii, religii şi sexe. (Profesorul Zurayq, preşedinte al Universităţii din Damasc şi apoi al Universităţii Americane din Beirut, a fost ideologul principal al tinerilor panarabişti din regiune.[1]) Textele lui Michel Aflaq[2] sunt însă destul de vagi în ceea ce priveşte poziţionarea sa ideologică: socialismul este prezentat ca o soluţie a eliminării dominaţiei unor elite corupte, capitaliste, susţinătoare şi sprijinite de Occidentul colonial, dar, în acelaşi timp, ca o formă de umanism, de promovare a egalităţii şi drepturilor cetăţenilor, de adoptare a unor reforme sociale şi morale destinate progresului lumii arabe. Naţionalismului european Aflaq îi opune un „naţionalism umanist" arab, dificil de încadrat conceptual într-un anumit curent ideologic.

În acest context, după dispariţia UAR, în Siria, Aflaq s-a aliniat unei facţiuni moderate a Partidului Baath, pronunţându-se în favoarea unei guvernări civile şi a limitării rolului armatei în administraţie, împotriva celor care propuneau o abordare mai radicală şi instaurarea unui regim militar dictatorial (susţinuţi de Hafez al-Assad, ulterior devenit preşedinte al Siriei). Baathiştii moderaţi au fost înlăturaţi printr-o nouă lovitură de stat – a celor radicali – în 1966, fiind obligaţi să emigreze în Irak, sprijiniţi de baathiştii irakieni, care deveniseră deja rivali ai celor din Siria.

Hanna Batatu subliniază rolul modernizator avut de Baathism în perioada de început a preşedintelui Assad, când a contribuit la creşterea numărului de centre de sănătate rurale, la mobilitatea clasei ţărăneşti prin dezvoltarea sistemelor de transport şi comunicaţii, la electrificarea a mai mult de 95% din satele siriene, la exceptarea de la plata taxelor aferente veniturilor acordată ţăranilor şi chiar de la taxele pe produse agricole importate sau exportate. De asemenea, Baathismul a jucat un rol important în creşterea nivelului de educaţie

[1] Tarek Y. Ismael, The Arab Left, Syracuse, New York, 1976, pp. 3-6
[2] http://albaath.online.fr/English

al populaţiei, eliminarea analfabetismului şi în accesul femeilor în şcoli şi universităţi (numărul lor crescând de patru ori în câţiva ani).[1]

Baathismul, devenit ideologie de stat în Irak şi Siria, şi-a consumat resursele revoluţionare după anii 1960 şi a constituit, treptat, un sinonim pentru regimuri politice dictatoriale, segregare etnică sau sectariană (conducerea sunnită în Irak, cea alawită în Siria, cu marginalizarea şiiţilor, a kurzilor sau a creştinilor), recursul la forţă armată împotriva populaţiei şi formarea unor puternice servicii de informaţii *(mukhabarat),* destinate exercitării unui control total asupra câmpului politic şi social intern.

Atracţia exercitată de tezele nasseriste şi cele ale Baathismului de început nu s-a oprit însă în această perioadă, încercări de resuscitare a panarabismului fiind declanşate în anii 1970–1980 de către preşedintele Libiei, Muammar al-Gaddafi şi, într-o mai mică măsură, de programul politic al lui Saddam Hussein în Irak. Fără a inova în mod deosebit tezele socialismului arab nasserist, Gaddafi a încercat, în Cartea sa Verde[2], o sinteză, numită „socialism islamic", între democraţia directă (conducerea populară exercitată prin comitete), controlul statal asupra economiei şi regimul socialist monopartit, cu inserarea unor principii ale moralei islamice legate de reguli sociale (şi mai puţin ale islamismului politic, rejectat de altfel de colonelul Gaddafi de la bun început) cum ar fi interzicerea alcoolului sau a jocurilor de noroc. Gaddafi s-a inspirat din preceptele Cărţii Roşii a lui Mao Zedong, dar panarabismul său ideologic, destul de eclectic şi dificil de poziţionat în istoria ideilor, nu a condus la formarea unor curente politice sau doctrinare în lumea arabă. Mai degrabă, pe urmele lui Nasser, Gaddafi a încercat să joace un rol de lider regional prin susţinerea ferventă a diverselor forme de uniuni interstatale – în 1972, Federaţia Republicilor Arabe cu Egipt şi Siria

[1] Hanna Batatu, *Syria's Peasantry: the Descendants of its Lesser Rural Notables, and Their Politics,* Princeton, New York, 1999, p. 133

[2] Mummar al-Gaddafi, *Green Book,* Martin, Brian&O' Keeffe, Londra, 1976

(propusă, aprobată pe hârtie, niciodată realizată), Carta de la Tripoli (cu Egipt şi Sudan), o uniune cu Tunisia preşedintelui Bourguiba (diferenţele de opinie dintre cei doi lideri împiedicând şi acest proiect), o uniune cu Maroc (propusă în 1984, denunţată de Maroc doi ani mai târziu). Pe acelaşi plan s-au situat însă şi încercările sale de constituire a unor uniuni africane şi de control sau dominare, prin facţiuni interne rivale, a unor state din Africa neagră. Mai mult, spre deosebire de arabismul naţionalist originar, Gaddafi a susţinut diverse mişcări islamiste radicale sau atentate teroriste (München, Lockerbie), fără legătură cu ideologiile panarabe, ci mai curând cu subminarea din interior a sistemelor şi regimurilor politice occidentale.

Dacă în perioada decolonizării şi imediat după panarabism a jucat un rol important în plan intern şi extern în lumea arabă – nu doar la nivel discursiv, ci şi prin mobilizarea politică a maselor, schimbarea sistemelor de guvernare, crearea unor legături şi afinităţi sociale şi politice transstatale – deja, declinul acestui curent a condus, în anii 1980, la dezvoltarea unui criticism tot mai puternic la adresa tezelor panarabe şi la utilizarea sa ca factor de legitimare a unor mişcări sau regimuri politice care nu mai aveau o legătură directă cu tezele iniţiale ale naţionalismului arab de început de secol XX.

În concluzie, perioada de extindere a panarabismului a contribuit, într-o anumită măsură, la consolidarea noilor state arabe, la crearea bazelor moderne ale guvernării, dar a acţionat, într-un mod oarecum paradoxal, şi ca vector de susţinere a noilor regimuri politice şi, în final, a naţionalismelor şi patriotismelor locale, teritoriale – care au sfârşit prin a submina în mod inerent principiile panarabe şi transnaţionale.

Mansoor Moaddel surprinde foarte bine, referindu-se la Egipt, importanţa arabismului în schimbarea discursului public şi transformarea socială:

> o serie de binoame au definit discursul liberal-naţionalist. Acestea includ idei în opoziţie cum ar fi *watan* (naţiune) versus *Ummah*,

identitatea primordială egipteană versus suzeranitatea otomanilor, autoguvernarea versus protectoratul britanic, legea laică versus Sharia, principiile utilitariste versus valorile tradiţionale, constituţionalismul versus conducerea ereditară, libertatea versus despotismul şi egiptologia versus istoria islamică.[1]

Naţionalismul ca proiect politic şi social a presupus, în Egipt, dar şi în alte state arabe, nu numai eliberarea de colonialism şi de dominaţia occidentală, ci şi transferul loialităţii individului de la familie, islamul popular, relaţiile tribale sau comunităţile săteşti către stat, administraţie centrală, naţiune ca tot unitar şi cetăţenie seculară. Astfel, curentele naţionaliste susţinute de partidele postindependenţă (în general, dominate puternic de armată – element primordial în mişcările de eliberare din Algeria, Tunisia, Egipt, Siria sau Irak) au fost un factor de sprijin pentru reforme administrative modernizatoare: teritoriul a fost reorganizat pe provincii şi nu pe delimitări formate tribal sau pe fostele *vilayate* turceşti în diverse state, precum Algeria, Egipt, Yemen; în Yemen a fost chiar impusă renunţarea la numele de familie determinate tribal sau geografic, renunţare care însă a fost abandonată câţiva ani mai târziu (formal a funcţionat, dar, în practică, populaţia a continuat să utilizeze vechile nume tribale). Au fost promovate, atât la nivel naţional, cât şi prin intermediul Ligii Arabe, proiecte de reformă a învăţământului, de industrializare masivă, de creare şi şcolarizare a noii birocraţii, de dezvoltare rurală etc.

În anii 1960, teza generală a analiştilor lumii musulmane a fost axată pe faptul că, pe măsură ce statele din Orientul Mijlociu îşi vor consolida independenţa, va apărea o nouă elită a „clasei de mijloc", formată din profesori, ofiţeri, birocraţi, mici oameni de afaceri care vor deveni un fel de burghezie modernizatoare şi vor schimba treptat politicile interne ale regimurilor autoritariste. Vali

[1] Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism and Fundamentalism. Episode and Discourse*, University of Chicago Press, Chicago, 2005, p. 126

Nasr argumentează însă, în recenta sa carte, *Forces of Fortune: the Rise of the New Muslim Middle Class and What It Will Mean for Our World*[1], că, deoarece aceste grupuri sociale erau un produs al statului postcolonial, rolul lor în liberalizare a fost înlocuit cu acceptarea tacită a patronajului statal şi cu perpetuarea practicilor politice existente. Totuşi, ideea emergenţei – favorizate şi susţinute de naţionalismul arab – a unei „professional intelligentsia" (Anthony D. Smith[2]) a reprezentat multă vreme una dintre principalele teme în analiza viitorului statelor arabe în secolul XX.

Dincolo de aceste transformări interne, ideea unităţii lumii musulmane, legăturile transstatale la nivel politic, economic, social sunt tot un produs al efervescenţei panarabismului, mai mult decât al confluenţelor şi contactelor religioase islamice (a căror dezvoltare modernă şi postmodernă se poate afirma că a succedat, nu a precedat arabismului). Un analist precum Aziz al-Azmeh afirmă că declinul clanurilor şi al triburilor ca factori de putere în statele arabe, crearea unor sisteme legale omogene şi a unor Constituţii moderne, promovarea limbii arabe clasice şi a culturii arabe, formarea multor intelectuali şi scriitori arabi contemporani se datorează în bună măsură „epocii de aur" a panarabismului şi decolonizării[3]. În prezent, Noble apreciază că lumea arabă poate fi comparată cu o „cameră de rezonanţă" în care ideile, informaţiile, curentele de opinie se transferă de la un stat la altul, dincolo de frontiere – dacă unitatea arabă nu a fost realizată politic, există o anumită unitate spirituală care s-a cimentat în anii nasserismului şi ai Baathismului[4].

---

[1] Vali Nasr, *Forces of Fortune: The Rise of the New Muslim Middle Class and What It Will Mean for Our World*, Free Press, septembrie 2009

[2] Smith, Anthony D., *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 108-133

[3] Aziz Al Asmeh, „Nationalism and the Arabs", *Arab Studies Quarterly,* vol. 17, nr. 1-2, 1995

[4] Paul Noble, „The Arab System: Pressures, Constraints, and Opportunities", în Bahgat Korany, *The Foreign Policies of Arab States*, Boulder, CO, New York, 1991

V.3. Declinul naţionalismului arab şi critica panarabismului ca vector al autoritarismului statal

Majoritatea analiştilor plasează declinul naţionalismului arab, legat de pierderea treptată a influenţei lui Nasser în lumea arabă, în evenimentele din anii '60, începând cu desfiinţarea UAR şi culminând cu înfrângerea Egiptului în Războiul de 6 zile cu Israelul[1]. Acest moment ar coincide de asemenea cu valul de renaştere a Islamului politic în secolul XX. Chiar dacă dispariţia unor curente poate fi asimilată pierderii charismei unor lideri politici, realitatea politică şi socială a acelor ani a constituit de fapt catalizatorul tranziţiei de la panarabism la naţionalisme teritoriale, de la unitatea arabă la consolidarea unităţii statale a fiecărui regim politic arab, de la *qawmiyya* la *wataniyya*. Naţionalismul arab a prosperat atâta timp cât sloganele antiimperiale erau de actualitate – de fapt, declinul său a început atunci când ultimul stat arab condus de o putere colonială a devenit independent (Algeria în 1962). Mai mult, confruntat cu probleme economice majore, Nasser s-a reorientat după 1967 spre „destinderea" relaţiilor cu monarhiile arabe, aceleaşi pe care le blama anterior în numele socialismului modernizator, fapt care a afectat însăşi credibilitatea panarabismului ca abordare ideologică. După cum sublinia Adeed Dawisha într-un articol intitulat sugestiv „Requiem for Arab Nationalism":

> Abdel Nasser, prin îndepărtarea de naţionalismul revoluţionar arab şi de ideea sa de bază privind unitatea arabă organică şi cuprinzătoare, poate fi – cel puţin parţial – învinuit pentru creşterea semnificativă a ideologiilor concurente. Accentuarea dependenţei de sprijinul financiar al statelor arabe conservatoare – aceleaşi regate ale petrolului care au luptat din răsputeri

[1] Fouad Ajami, „The End of Pan-Arabism", *Foreign Affairs*, iarnă 1978/79

împotriva naţionalismului arab al lui Abdel Nasser – şi-a spus cuvântul în privinţa crezului arab naţionalist. Consideraţiile pragmatice au prevalat asupra fidelităţii ideologice în decizia lui Abdel Nasser de a căuta relaxarea relaţiilor cu forţele din regiune. Acesta a semnalat schimbarea de atitudine prin închiderea staţiei radio Vocea arabilor, care a reprezentat pentru o perioadă lungă de timp vocea stridentă a naţionalismului arab radical. Apoi a avut loc Summitul de la Khartoum, consacrând naţionalismul teritorial al fiecărui stat arab *(wataniya)* drept ideologie dominantă şi regularizând relaţiile interarabe în baza principiului suveranităţii de stat.[1]

Acelaşi autor evidenţiază faptul că noile elite arabe din diferite state, odată ce şi-au asigurat stabilitatea şi independenţa politică – adesea sub forma unor regimuri autoritariste, deci deţinând o putere incontestabilă în interiorul frontierelor proprii –, nu au mai dorit să cedeze avantajele guvernării în numele unui iluzoriu panarabism, sau, mai mult, al unui panarabism tot mai mult perceput ca riscând să se transforme într-o dominaţie arabă asupra arabilor (adică a Egiptului asupra altor state).

În pofida idealurilor iniţiale ale unui Husri sau Aflaq, preşedinţi precum Hafez al-Assad sau Saddam Hussein au fost înclinaţi să sprijine formarea unui naţionalism statal sirian, respectiv irakian, ca soluţie la problemele sociale, economice sau interetnice cu care se confruntau – şi pe care panarabismul nu le putea, în opinia lor, rezolva într-un timp scurt. Discursurile acestor lideri se focalizau pe naţiunea siriană, naţiunea irakiană ca parte a marii naţiuni arabe şi nu invers.[2] În Siria, ambiţia creării unei „Sirii Mari" *(Bilad ash-Sham)*[3], evocată de un intelectual precum Antun Sa'ada în anii 1930 şi rejectată iniţial

[1] Dawisha, Adeed, Requiem for Arab Nationalism, *Middle East Quarterly*, Volumul X, Nr. 1, iarna 2003, http.//www.meforumorg/518/requiem-for-arab-nationalism.
[2] *Idem, ibidem*
[3] Majid Khadduri, *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1970, pp. 185–190

de baathişti, a revenit în actualitate în anii 1970, când Assad a fost interesat să-şi consolideze influenţa regională şi să joace un rol propriu în relaţiile cu Libanul sau Iordania. Mai mult, naţionalismul teritorial – bazat pe conceptul de *watan* – nu a preluat şi încorporat decât într-o foarte mică măsură idealurile panarabismului legate de promovarea arabităţii culturale transetnice, axându-se mai curând pe specificităţile regionale, susţinerea dialectelor, a anumitor identităţi tribale (de exemplu, integrarea beduinilor prin formarea de unităţi militare doar din beduini, incluse în armata iordaniană sau în cea saudită). Cu atât mai mult, naţionalismul teritorial a devenit un factor contrar concepţiei unui Husri sau Aflaq, destinat segregării etnice şi comunitare, fiind folosit pentru legitimarea liderilor la putere (în Irak – aparţinând minorităţii sunnite, în Siria – celei alawite).

În fine, chiar şi în Egipt, odată cu preşedintele Sadat, naţionalismul egiptean a înlocuit treptat panarabismul socialist (Sadat a schimbat şi numele ţării, din Republica Arabă Unită în Republica Arabă Egipt). Reorientarea lui Sadat spre un acord de pace cu Israelul şi tranziţia spre o cooperare mai strânsă cu SUA, în detrimentul celei cu URSS, au pecetluit încheierea rolului acestui stat în susţinerea curentelor panarabiste, fiind percepute ca acte politice împotriva voinţei arabilor şi nu în sprijinul intereselor acestora. Până şi o grupare precum Mişcarea Naţionalistă Arabă, care încă de la începuturile sale s-a orientat spre susţinerea nasserismului şi panarabismului şi în sprijinul cauzei palestiniene, s-a scindat şi s-a afiliat explicit tezelor marxist-leniniste, renunţând la ideile nasserismului şi redenumindu-se Partidul de Acţiune Socialistă Arabă (condus de George Habash) şi ulterior regrupându-se în Frontul Popular pentru Eliberarea Palestinei.

Anii 1970–1980 au marcat şi o revenire pe scena politică a unei noi ideologii în competiţie cu panarabismul: islamismul (Frontul Islamic al Salvării în Algeria, Fraţii Musulmani în Egipt, dar şi în

alte state din Orientul Mijlociu) care ataca Occidentul nu din poziţii antiimperialiste şi seculare, ci culturale şi identitare, bazate pe o revenire la tradiţie şi tribalism. Aceasta a coincis şi cu adâncirea problemelor economice în statele arabe, cu dezamăgirea intelectualilor naţionalişti în faţa stagnării politice şi sociale şi cu reorientarea unora dintre aceştia spre o nouă ideologie, de această dată religioasă. Înfiinţarea Organizaţiei Conferinţei Islamice în 1969, sponsorizate de Arabia Saudită, a marcat primele încercări de politizare a islamului şi crearea unor alternative de cooperare şi coordonare între statele arabe, alta decât cea bazată pe secularismul socialist.

Originile declinului naţionalismului arab sunt de fapt, într-un mod oarecum paradoxal, identificabile în chiar doctrina şi practica acestuia. Ceea ce în perioada decolonizării constituia un factor de modernizare – adică autoritatea puternică a statului, progresul social prin impunerea unor reguli şi norme noi – a devenit un element al stagnării – autoritarismul a contribuit la dezvoltarea unor elite închise, corupte, regimurile partidelor unice au sfârşit prin a pierde treptat susţinerea populară, ideile iniţiale cu tentă liberală ale naţionalismului de început de secol XX (în anii 1920–1930, în multe state arabe funcţionau, mai mult sau mai puţin eficient, dar funcţionau regimuri parlamentare pluripartite după modelele francez sau britanic) au fost complet uitate sau relegate unui trecut colonial depăşit.

În acest sens, mitul panarabismului nu poate fi analizat separat de regimurile politice autoritariste care l-au promovat şi de susţinerea liderilor acestora. Dawisha afirmă că naţionalismul arab s-a confundat, încă de la început, prin tezele sale antioccidentale (deci antiliberale în mod inerent), cu absenţa democraţiei:

> Naţionalismul arab a operat în zilele de glorie într-o mare de autoritarism şi acest lucru a avut loc datorită unor circumstanţe

nefericite. Într-adevăr, modul în care naţionalismul arab a fost definit şi dezvoltat este responsabil pentru absenţa democraţiei. Iar când naţionalismul s-a prăbuşit în final, au existat doar câteva instituţii care să intervină pentru a-l salva.[1]

„Centralismul democratic", concept lansat de Partidul Baath la al şaselea Congres, a fost considerat ca necesar pentru a preveni orice influenţă internă a unei puteri străine pe care un sistem liberal pluripartinic ar putea să o permită. Nasser chiar argumenta că partidele de opoziţie pot deveni agenţi ai Occidentului, acţionând ca adevărate servicii de informaţii în interiorul Egiptului.[2]

Nathan J. Brown, analizând constituţiile şi cartele „revoluţionare" din acea perioadă, conchide că identificarea progresului social şi al dezvoltării economice cu întărirea puterii executive a fost un loc comun al ideologiilor panarabe de la mijlocul secolul XX. Singura formă de exercitare a drepturilor individuale şi de control asupra executivului în Egipt, Siria sau Irak era legată de organizarea alegerilor (cu rezultate, în general, predeterminate) şi în niciun caz de un sistem de echilibrare constituţională a puterii[3].

De asemenea, regimurile autoritariste au continuat să utilizeze principiul „wag the dog", pentru a menţine şi extinde puterea proprie, armata şi serviciile de informaţii, în faţa spectrului unui inamic extern – identificat uneori cu foştii colonişti, aproape întotdeauna cu Israelul, dar şi, în unele situaţii, chiar cu alte state arabe puternice, dornice de afirmare regională (una dintre raţiunile, de altfel, ale disensiunilor continue între baathiştii irakieni şi cei sirieni). Bellin subliniază că „dincolo de a asigura legitimitatea retorică a

[1] Adeed Dawisha, *op. cit.*

[2] *Idem, ibidem*

[3] Brown, Nathan J., *Regimes Reinventing Themselves: Constitutional Development in the Arab World*, International Sociology vol. 18 nr. 1, 2003, p. 33 http://iss.sagepub.com/cgi/content/abstract/18/1/33

unor regimuri coercitive, conflictul permanent a raţionalizat stările prelungite de urgenţă care limitează libertăţile civile în multe state MENA".[1]

V.4. Naţionalismul arab contemporan: *Realpolitik* versus forjarea identităţilor colective în Orientul Mijlociu

Comparând idealurile discursive ale panarabismului cu *Realpolitik*-ul statelor arabe la sfârşitul secolul XX, Michael Barnett nu se sfieşte să afirme că „liderii arabi – de regulă – au agreat, dar nu au susţinut idealurile panarabismului, adoptând în acelaşi timp un comportament ce viza obţinerea puterii"[2]. Tot Barnett susţine că, dacă naţionalismul arab a reamintit – prin proiectele sale utopice de dispariţie a graniţelor statale şi unificare teritorială – că ţările Orientului Mijlociu au împreună interese comune, politice, culturale, economice sau de securitate, consolidarea identităţilor statale proprii fiecăreia dintre acestea a diminuat entuziasmul liderilor pentru orice fel de proiect politic comun (alianţă militară, pact de securitate, abordare comună în politicile externe etc.).

Deşi majoritatea analiştilor privesc Orientul Mijlociu ca o scenă de manifestare a realismului clasic în relaţiile internaţionale, bazat pe echilibre de putere şi evitarea anarhiei, este interesant de remarcat faptul că panarabismul continuă să joace un rol important în forjarea relaţiilor interarabe, prin impactul discursurilor şi legitimităţii

[1] Eva Bellin, „The Robustness of Authoritarianism in the Middle East", *Comparative Politics*, 36, nr. 2: p. 157

[2] Michael N. Barnett, „Identity and Alliances in the Middle East", în Peter J. Katzenstein (editor), *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, Columbia University Press, New York, 1996, http://www.ciaonet.org/book/katzenstein/index.html

acordate de această ideologie alianţelor interstatale. Panarabismul nu a fost niciodată în întregime o realitate politică (poate nici măcar în perioada de glorie a nasserismului), dar a rămas şi rămâne un vector de creare a identităţilor individuale sau colective şi, prin aceasta, dacă ar fi să dezvoltăm o teorie constructivistă asupra relaţiilor de putere în Orientul Mijlociu, un factor important în alegerea alianţelor şi formelor de cooperare în lumea arabă.

Aşa cum recunoaşte chiar şi un realist precum Stephen Walt:

> A existat o formă diferită de echilibru în relaţiile interarabe. În lumea arabă, cea mai importantă sursă de putere a fost abilitatea de a manipula imaginea proprie şi pe cea a rivalilor în mintile celorlalte elite arabe. Regimurile au obţinut puterea şi legitimitatea în măsura în care au fost privite ca fiind loiale obiectivelor arabe şi le-au pierdut în momentul în care au fost percepute ca aflându-se în afara consensului arab. Ca rezultat, o modalitate efectivă de a-şi contracara rivalii a constat în atragerea cât mai multor aliaţi posibili pentru a se prezenta ca susţinător (sau cel puţin aderent) al normelor solidarităţii arabe. În fapt, statele arabe au menţinut echilibrul nu prin creşterea armatelor, ci prin colectarea voturilor. Astfel, alianţe nesemnificative din punct de vedere militar dintre diverse state arabe au avut deseori efecte politice profunde.[1]

Fără a aplica o asemenea abordare, dincolo de tezele realiste clasice, este greu de înţeles modul în care s-au dezvoltat sau au dispărut diferite alianţe, pacte şi modul în care statele arabe se raportează, chiar şi în prezent, unele la altele. Reticenţa Egiptului faţă de o uniune Irak–Siria sau faţă de Pactul de la Bagdad (Irak–Turcia) nu s-a bazat pe frica raţională faţă de o cumulare a puterii militare a acestor state (care ar fi „echilibrat" sau ameninţat pe cea egipteană),

[1] Stephen Walt, *The Origins of Alliances*, Cornell University Press, Ithaca, 1987, p. 26

ci față de riscul ca noi legitimități panarabe sau naționaliste să apară, contestând preeminența Cairo ca lider al lumii arabe. La fel, disensiunile din cadrul Uniunii Maghrebului Arab și eșecul tuturor încercărilor de uniune din anii 1980 ale președintelui Gaddafi au avut la bază nu frica de o Libie puternică militar cu ambiții de anexare a altor state, ci față de o Libie care să se erijeze în purtător de mesaj al arabității, să câștige aderenți în diferite state și să devină astfel un risc real, de contestare politică internă, pentru liderii din acele state.

După intervenția Irakului în Kuwait și primul Război din Golf, a devenit clar faptul că alianțele de securitate între statele arabe nu mai sunt posibile, că Liga Arabă nu va juca niciodată un rol real de mediere între statele arabe, iar proiectele mai pragmatice de unificare prin cooperare (utilizarea „banilor saudiți, a creierelor egiptene și a mușchilor yemeniți" – cum afirma Emanuel Sivan)[1] sunt sortite eșecului. Revenirii în forță a naționalismelor teritoriale i s-a adăugat sfârșitul Războiului Rece și al utopiilor socialiste (cu o forță de mobilizare populară aproape nulă în prezent) – discursurile liderilor arabi din Orientul Mijlociu fiind supuse unor transformări profunde. Inamicul extern a devenit mult mai volatil (Israelul a încheiat acorduri cu multe state arabe și negociază direct cu grupările palestiniene, SUA este aliatul de elecție al majorității monarhiilor petroliere), iar inamicilor interni (islamiștii) nu li se mai poate contrapune argumentul național, câtă vreme aceștia, sau cel puțin unii dintre ei, l-au asimilat deja doctrinelor și discursului propriu (Frații Musulmani, FIS în Algeria, Hamas în Palestina), cu tot cu componenta sa antiimperialistă și antioccidentală. Mai mult, în locul unității arabe iluzorii, în ultimii ani au apărut alte tipuri de proiecte integraționiste, al căror determinant nu mai are o bază etnică sau

[1] Emmanuel Sivan, „Arab Nationalism in the Age of the Islamic Resurgence", în Israel Gershoni, James Jankowski (editori), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, p. 217

lingvistică, ci un fundament legat de geografie sau de civilizaţii (procesul Barcelona, ideea unei Uniuni Mediteraneene promovată de europeni, versus „New/Greater Middle East" al neoconservatorilor americani).

Pe de altă parte, marea realizare a nasserismului şi panarabismului, care s-a păstrat pe tot parcursul anilor '80 şi '90 ai secolului trecut, rezidă în impunerea unor „norme" simbolice de conduită externă, discurs public şi legitimitate, care rămân în bună măsură active şi astăzi, în pofida slăbiciunilor anterior menţionate. Există anumite limite pe care niciun lider arab nu-şi poate permite să le depăşească, fără a risca blamul public: când Egiptul, susţinut de Arabia Saudită (practic cele două mari puteri ale lumii arabe), a demarat discuţiile pentru Acordul de la Camp David, o coaliţie de state arabe, mult mai slabe decât cele două, s-a opus acestui demers al preşedintelui Sadat. Efectul a fost că Egiptul a devenit un „paria" simbolic al lumii arabe, iar saudiţii au refuzat în cele din urmă să sprijine public demersurile acestuia, temându-se de efectele contestării publice în numele naţionalismului arab.[1] De asemenea, pe un alt plan, panarabismul a contribuit la crearea acelor legături identitare transnaţionale vizibile în cultura de masă (telenovelele arabe, programele radio, muzica arabă promovată de Cairo, literatura arabă contemporană), ca şi în „reacţiile străzii" la diferite evenimente politice (manifestaţiile de sprijin pentru Palestina sunt un loc comun în spaţiul public arab, adesea organizându-se spontan, antiamericanismul nu este o creaţie a islamismului, ci un „împrumut" de la nasserism). Pentru a putea înţelege publicul arab, este necesar un recurs istoric la originile şi rolul naţionalismului în formarea unor astfel de identităţi şi a unor astfel de opţiuni politice.

---

[1] Michael Barnett, *Dialogues in Arab Politics: Negotiations in Regional Order*, Columbia University Press, New York, 1998, www.ciaonet.org/book/barnett/index.html

În ce măsură normele politice ale statului arab sau valorile individuale în societăţile arabe vor fi supuse unor schimbări profunde în secolul XXI este greu de estimat. Atât inserţiile occidentale în cultura arabă, cât şi fragmentarea intereselor ţărilor arabe, ca efect al postmodernităţii şi globalizării, au afectat în mod cert nucleul identitar al panarabismului, fără însă a-i elimina cu totul forţa discursivă, atât în Orientul Mijlociu, cât şi, într-o anumită măsură, printre emigranţii arabi din Europa, chiar dacă aflată în competiţie cu discursul islamist şi identitatea musulmană.

Există două tendinţe opuse de evaluare a rolului naţionalismului arab în prezent: unii îl neagă în totalitate şi îl apreciază ca profund nociv în istoria recentă a Orientului Mijlociu; alţii încearcă să-i transfere o parte din conţinut, din idei, spre noi tipuri de proiecte politice care să „recupereze" dimensiunea sa modernizatoare.

În prima categorie, intră un neoorientalist precum Martin Kramer care consideră că panarabismul a fost o utopie la fel de periculoasă precum comunismul sau fascismul – o utopie în numele căreia au murit milioane de arabi, dar care nu a ajutat cu nimic popoarele arabe. În sinteză, o utopie a liderilor şi o manipulare a maselor, căreia trebuie să i se cânte cu bucurie *requiem*-ul.

În a doua categorie, unii intelectuali arabi secularişti propun abordări mai nuanţate. Evocând discrepanţa dintre teoria naţionalismului arab şi practica arabităţii ca formulă a statalităţii teritoriale, etnicităţii şi sectarianismului, Bassam Tibi crede, totuşi, că fundamentul panarab poate fi salvat printr-un nou proiect politic, mult mai pragmatic, dar şi mai ambiţios: utilizarea modelului Uniunii Europene şi a cetăţeniei europene, bazată pe secularism şi interese comune împărtăşite (politice, sociale, economice) ca fundament de redefinire a unei noi arabităţi şi de refacere, treptată, a rolului Ligii Arabe ca factor de unitate şi nu de disensiune în Orientul Mijlociu. Tibi crede că panarabismul poate fi „salvat" prin renunţarea la socialism, radicalism sau mesianism şi revenirea la unele dintre tezele

sale primare, legate de cetăţenie şi apartenenţă la un spaţiu cultural în care însă diversitatea să fie privită ca un câştig, nu ca o pierdere, iar unitatea să fie regăsită la un nivel de îmbogăţire culturală, prin schimburi şi cooperare interstatale similare celor dezvoltate în cadrul Uniunii Europene[1].

V.5. Naţionalismul şi islamul politic: convergenţă, complicitate şi confruntare

Discursul Islamului politic modern şi postmodern este impregnat cu teze şi teme ale naţionalismului arab. Cele două ideologii, în confruntare în spaţiul politic contemporan, se regăsesc în convergenţă la nivel discursiv şi conceptual prin multe dintre temele şi ideile propuse. Revivalismul islamic al lui al-Afgani, revoluţionarismul lui Hassan al-Banna sau chiar escatologia lui Ali Shariari, deşi profund ancorate în islam, preiau idei despre revoluţie şi reformă, despre renaşterea lumii musulmane, pe care le regăsim mai târziu în naţionalismul lui Husri şi Aflaq, în temele antiimperialismului şi panarabismului. În fapt, Islamul politic al secolului al XIX-lea este cel care deschide şi promovează tema decolonizării şi eliberării de sub dominaţia Vestului prin vocile lui Muhammad Iqbal, prin teza califatului lui Rashid Rida sau prin salafismului lui al-Banna şi Mawlana Mawdudi. Dar discursul lor este un discurs despre modernizare al elitelor, cu o influenţă puternică asupra intelectualilor arabi şi mai puţin asupra maselor. Într-o a doua etapă, stindardul decolonizării este preluat de naţionalism, care îi adaugă doctrine şi

[1] Bassam Tibi, „From Pan-Arabism to the Community of Sovereign Arab States: Redefining the Arab and Arabism in the Aftermath of the Second Gulf War", în Michael C. Hudson (editor), Middle East Dilemma: *The Politics and Economics of Arab Integration*, Tauris & Co. Ltd, 1999, www.ciaonet.org/books/hudson/index.html

teze filosofice europene, dar care îl face şi inteligibil ca mişcare de mase. În perioada imediat următoare dispariţiei Imperiului Otoman şi instituirii protectoratelor franceze şi engleze, curentele islamiste şi cele naţionaliste din *Bilad a-Sham* (Marea Sirie) se orientau spre aceleaşi obiective: unitatea lumii arabe, contracararea colonialismului şi combaterea diviziunilor şi sectarismului.[1] În fine, într-o a treia etapă, asistăm la apariţia confruntării între naţionalismul arab – devenit din ideologie a eliberării, doctrină de stat în sprijinul noilor regimuri politice – şi Islamul politic – care se regăseşte ca doctrină a opoziţiei politice. După 1967, analiza declinului lumii musulmane se transpune, în contextul înfrângerii militare suferite în faţa Israelului, într-o renaştere a revivalismului islamic. Dar revivalismul şi reformismul secolului XX vorbesc atunci nu numai despre declin, ci şi despre eşecul panarabismului, nu numai despre modernitate, ci şi despre modul în care modernitatea a fost pervertită în spaţiul arab de naţionalism.

Între cele două etape menţionate, asistăm şi la evoluţii în aparenţă contradictorii, în care naţionalismul şi islamismul se regăsesc pe o piaţă a concurenţei ideologice transnaţionale, fără însă a intra într-o confruntare directă. Exemple ale acestor contradicţii, cooperări, complezenţe sunt multiple. În Yemen, Fraţii Musulmani, reprimaţi dur la Cairo, primesc susţinerea lui Nasser din raţiuni de politică externă a Egiptului. În Palestina, aceiaşi Fraţi Musulmani sunt susţinuţi de regimul laic socialist din Siria pentru a construi o alternativă „islamică" la Organizaţia de Eliberare a Palestinei şi a transforma crezul naţionalist al tuturor generaţiilor arabe (eliberarea Teritoriilor Ocupate) într-o chestiune religioasă (apariţia Hamas). În Liban, Hizballah, ca grupare şi partid cu ideologie religioasă şiită, se aliază, independent de programul său politic, cu partide creştine, pentru a susţine o platformă comună, proiraniană

[1] Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, pp. 129-130

şi prosiriană. În acest tip de politici transnaţionale, naţionalismul şi islamismul se regăsesc împreună în susţinerea unor scopuri politice, în vreme ce în plan intern, partidele şi grupările religioase continuă să fie reprimate violent în numele naţiunii şi al naţionalismului laic.[1]

Începând cu anii 1960–1970, arabismul şi islamismul s-au poziţionat ca ideologii în opoziţie. Arabismul lupta pe două fronturi simultane: formarea şi consolidarea administraţiilor noilor state naţionale şi pregătirea războaielor cu Israelul. Cu alte cuvinte, fără niciun sprijin din partea Islamului politic, arabismul şi panarabismul încercau să asigure dezvoltarea economică şi socială internă şi eliberarea Palestinei. Critica islamistă a condiţiilor economice şi politice ale lumii arabe ajunge să reflecte treptat această excluziune iniţială, fără a se raporta la anumite ţări, cele cu guverne seculare şi socialiste, ci extinzându-se la toate statele naţionale, de la Egipt sau Algeria la Arabia Saudită şi monarhiile din Golf. După 1967, Islamul politic devine treptat cea mai puternică forţă politică şi socială, asumându-şi critica elitelor arabe, a eşecului modernizării naţionaliste, a pierderii treptate a libertăţilor civile ale cetăţenilor şi a osificării regimurilor politice arabe. De la Fraţii Musulmani la gânditori liberali din Maghreb, precum Malek Bennabi sau Allal al-Fasi, reprezentaţii Islamului politic propun reîntoarcerea la o nouă exprimare a islamului în viaţa publică şi respingerea tezelor naţionaliste, ca moştenire a unei „colonizări" interioare, doctrinare a spaţiului musulman. Naţionalismul şi islamismul au fost promovate ca şi „comunităţi imaginare" în aceeaşi perioadă a declinului Imperiului Otoman şi uneori de aceiaşi lideri şi intelectuali din secolul al XIX-lea. Tranziţia de la mitul panarabismului la naţionalismele statale într-o lume fragmentată de interese divergente a readus în prim-plan, aşa cum am văzut şi în capitolele anterioare, ideea reunificării arabe prin religie, prin *Ummah,* ideea de bază pe

[1] François Burgat, *Islamism in the Shadow of al-Qaeda*, University of Texas Press, Austin, 2008, p. 32

care o recuzau câteva decenii mai devreme primii ideologi ai panarabismului. Abu-Rabi' afirmă că:

> Naţionalismul a reînviat islamul ca religie arabă şi pe Muhammad ca profet arab. Atât naţionalismul, cât şi islamismul au inventat propriile versiuni ale trecutului şi ambele şi-au ancorat idealurile într-un prezent extrem de instabil. Într-un mod ciudat, proiectele naţionalist şi islamic au dominat scena culturală şi intelectuală a lumii arabe în perioada modernă. Ambele au fost în competiţie asupra definirii personalităţii culturale a poporului arab şi a dorinţei lui de a se regăsi într-o anumită construcţie a trecutului.[1]

[1] Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought. Studies in Post–1967 Arab Intellectual History*, p. 131

CAPITOLUL VI

ISLAMUL POLITIC ŞI GLOBALIZAREA: *UMMAH* LIBERALĂ, *UMMAH* RADICALĂ ŞI *UMMAH* VIRTUALĂ

The age of the complete Islamic man, the scholar and traveller, was long over in the Muslim world; the age of mediocrity had begun. The alim, scholar, would be reduced to the babu, the clerk, myopic and self-righteous; a legacy of the European empire. The scholar would become a bigot and the saint an introvert, and this in spite of the central position of ilm, knowledge, in the ideal.

Muslim society in the twentieth century has still to emerge from the ravages of colonialism. Henceforth, a scholar, saint or ruler would tend to work within his own defined arena reflecting the caste and class system of European imperialism. They would condemn each other with shrill voices employing sterile labels taken from Western scholarship and Orientalists.

AKBAR AHMED

The various intellectual and moral issues are today themselves internationalized. We would contend that a healthy, flourishing Islam is as important not only for the Muslims but for all the world today.

WILFRED CANTWELL SMITH

VI.1. Globalizarea ca Ianus: noile comunităţi islamiste globale – fundamentalism şi liberalism

Pe tot parcursul istoriei lumii arabe, mitologia unificării, fie aceasta religioasă *(Ummah* – comunitatea credincioşilor), politică (ideile wahabite ale Califatului universal) sau naţionalistă (panarabism de sorginte marxistă, Liga arabă), a constituit un proiect utopic caracteristic discursului politic musulman, utilizat ca sursă de legitimitate pentru lideri sau ca mijloc de extindere a influenţei regionale a unor state. Succesiv, diversele ideologii care au fundamentat panislamismul şi panarabismul au eşuat în plan practic din cauza complexităţii intereselor geopolitice ale actorilor din Orientul Mijlociu şi Maghreb, dar, mai ales, din cauza faptului că nu există un singur islam, ci o colecţie, o pluralitate de practici şi norme tradiţionale, foarte diferite, care constituie baza identitară a comunităţilor locale musulmane.[1]

Efectele globalizării şi ale migraţiei de populaţii musulmane în Europa au generat, într-un mod aparent paradoxal prin distanţarea faţă de islamul tradiţionalist şi clasicele ideologii ale modernităţii, premisele apariţiei şi consolidării unor noi comunităţi islamice cu ambiţii universaliste. Aceste comunităţi, *Ummah,* sunt postmoderne, integraţioniste, cu o putere de extindere foarte mare şi depăşesc graniţele teritoriale şi politice ale lumii musulmane. În acest sens, analiza relaţiilor şi interacţiunilor dintre Islam şi Occident nu mai poate avea loc în termenii evaluării relaţiilor între state şi nici în termenii consacraţi anterior ai impactului loialităţilor tradiţionale ale populaţiilor musulmane (în centrul cărora se aflau moscheea şi învăţaţii musulmani – *ulama).*

[1] Dale Eickelman, James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton, 1996

Olivier Roy afirmă că „globalizarea este o bună oportunitatea pentru a disocia islamul de orice altă cultură dată şi de a asigura un model care ar funcţiona dincolo de orice cultură"[1], referindu-se la faptul că asistăm în prezent la o „obiectivare" a islamului, consecinţă a rupturii între culturile musulmane, asignate unor teritorii şi societăţi, şi religie, devenită exponenta unui discurs universalist (anterior cronologic celui, foarte vizibil, al militantismului global de tip al-Qaeda, care este numai vârful de aisberg al unor procese complexe dinaintea atacurilor de la 11 septembrie). Autoritatea socială a religiei a dispărut, în contextul experienţei musulmanilor din Europa şi SUA, al fluxurilor de populaţie tot mai dinamice intra şi interstatale în Europa, dar şi în Orientul Mijlociu, Caucaz şi Asia. Asistăm deci la configurarea altor forme de autoritate a islamului, mai puţin la nivelul societăţilor, cât al indivizilor, comunităţilor, grupurilor distincte din diferite părţi ale lumii. Aceste noi forme nu eludează sau diminuează rolul de catalizator jucat de religia islamică, ci îl potenţează, îl transformă în noi modalităţi de exprimare politică, foarte diferite de cele ale anilor 1980–1990, şi care, în timp, pot ajunge să le înlocuiască complet pe acestea. Este vorba nu doar de o schimbare de dinamică, cum ar părea la prima vedere, nu doar de o formă de încorporare a globalizării aşa în cadrul evoluţiilor mişcărilor politice islamice (prin tehnologii, comunicaţii globale, schimbare de discurs al elitelor), ci de o schimbare radicală, de sens şi substanţă, de adaptare a islamului la postmodernitate, prin emergenţa unor noi forme de legitimitate şi a unor noi forme de coagulare socială şi politică.

În 1993, referindu-se la eşecul politicilor panislamice, Bernard Lewis evidenţia faptul că „lipsa unui leadership modern educat a restricţionat până acum scopul islamului şi a inhibat mişcările religioase pentru a nu deveni candidaţi semnificativi pentru obţinerea puterii"[2].

[1] Olivier Roy, *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*, p. 24

[2] Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 154

De atunci însă, evoluţiile înregistrate fac ca islamismul, în diferitele sale forme, să devină un factor puternic şi global de contestare a regimurilor din statele musulmane, atât dinăuntrul, cât, mai ales, din afara acestora. Este evident că nu mai poate fi vorba de acelaşi tip de islam ca cel evocat de Lewis.

Logica răspunsului ideologic islamic la problemele lumii musulmane rămâne similară, pe anumite coordonate conceptuale ale raporturilor dintre regimurile politice şi forţele de opoziţie. Astfel, la fel ca pe întreg parcursul secolul XX, „islamului puterii", islamului tradiţionalist al învăţaţilor şi şcolilor de gândire musulmană i s-au contrapus, ca mişcări contestatare, pe de o parte islamul modernist sau liberal, iar pe de alta islamul radical, fundamentalist sau integrist. Globalizarea a acţionat ca un catalizator pentru aceste două proiecte opuse, pentru aceste două extreme ale politicilor asociate islamului: liberalismul şi radicalismul, inclusiv în componenta lor teroristă, au devenit, în postmodernitate, nucleele conceptuale ale apariţiei mai multor comunităţi islamice.

Printre acestea, există o *Ummah* liberală, o a doua *Ummah* identitară a extremismului sau radicalismului religios şi o a treia comunitate, *Ummah* cibernetică, cu o existenţă de sine stătătoare, dar acţionând în sensul şi în susţinerea primelor două (ultima este tratată separat doar datorită amplorii şi implicaţiilor fenomenului, altfel ar putea fi divizată şi „topită" în cadrul primelor două). După cum sintetiza Olivier Roy, „în primul rând, globalizarea poate fi abordată printr-o viziune reformistă liberală asupra islamului, un demers charismatic şi spiritual (similar mişcărilor evanghelice creştine) sau printr-o accentuare neofundamentalistă a Shariei (legilor) şi *ibadat* (ritualurilor)"[1].

Aceste abordări interferează, se contrapun, includ o serie de nuanţe (fundamentalism versus neofundamentalism, abordări conservatoare versus abordări reformiste) şi reprezintă comunităţi imaginare,

[1] Olivier Roy, *Globalized Islam*, p. 27

ideatice în evoluţie, ale căror efecte asupra islamului tradiţionalist sunt deja vizibile, atât în lumea musulmană, cât şi în rândul comunităţilor musulmane din Europa şi SUA. Cele trei comunităţi sunt deteritorializate, asociale (în sensul în care nu mai aparţin unor grupuri sau societăţi distincte) şi ajung, practic, să transpună în termeni noi, postmoderni, ideile vechi ale universalismului islamic modern, până în punctul în care ar putea, în viitor, să le înlocuiască treptat cu totul în mentalul şi conştiinţa populaţiilor musulmane.

VI.2. *Ummah* liberală şi contestarea regimurilor politice musulmane. Exilul „convertiţilor"

Încă de la sfârşitul anilor '90, mult înainte de proiectele de democratizare a lumii arabe lansate de Administraţia Bush, s-a remarcat o creştere semnificativă a sprijinului popular pentru democraţie în foarte multe dintre statele musulmane. Acest sprijin este un efect al creării *Ummah* liberale (pe care o vom analiza în continuare) şi al influenţei sale în creştere, nu numai în mediile elitelor politice, ci şi în rândul populaţiilor de religie islamică din Orient, Maghreb sau Asia. Evoluţia s-a suprapus peste menţinerea la putere în majoritatea statelor musulmane a unor regimuri corupte, autoritariste şi incapabile să asigure o schimbare socială şi economică de anvergură.

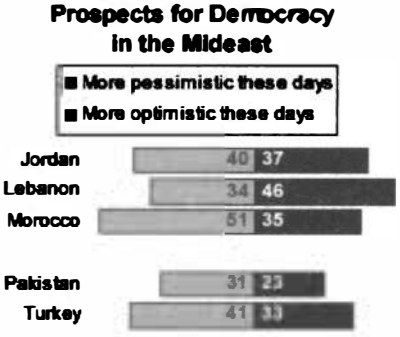
Aceste regimuri au un raport diferit faţă de islam, pe de o parte, faţă de cel tradiţionalist, local, bazat pe practici istorice, pe de alta, faţă de reformismul sau revivalismul islamic (variind de la asimilare în discursul puterii la respingere, persecutare sau toleranţă limitată). În toate cazurile însă, raportul regimurilor autoritariste faţă de religie marchează eşecul ideologic al răspunsului lumii islamice tradiţionale la postmodernitate şi globalizare în sens politic. În acest sens, liberalismul şi radicalismul contemporan sunt fenomene

asociate inserţie postmodernităţii în spaţiul tradiţional musulman, dezvoltării accelerate a schimburilor economice globale, comunicaţiilor şi tehnologiilor şi accentuării fluxurilor imigraţioniste. În acest sens, se poate afirma că liberalismul islamic – fenomen relativ marginal în multe state musulmane de-a lungul istoriei recente sau relegat la nivelul unor elite intelectuale restrânse – a dobândit un impact crescut prin intermediul formării unor curente ideologice transnaţionale şi al catalizării orientărilor democratice ale populaţiilor musulmane prin lideri de opinie formaţi sau activând în Europa şi în SUA.

Democracy Not Just a Western Way

Democracy can work here

	2002 %	2003 %	2005 %
Jordan	63	69	80
Lebanon	75	71	83
Morocco	–	64	83
Pakistan	44	57	43
Turkey	43	50	48



Un studiu efectuat de Pew Global Attitudes Project[1] începând cu 2002, în şase state cu populaţie majoritar musulmană (Indonezia, Iordania, Liban, Maroc, Pakistan şi Turcia) şi prezentat în Congresul SUA a evidenţiat o creştere semnificativă a sprijinului pentru democraţie – paradoxal, în aparenţă, decuplată sau evoluând în sens invers faţă de scăderea dramatică a percepţiilor pozitive faţă de SUA după 11 septembrie 2001. Astfel, o majoritate semnificativă a populaţiilor consideră că democraţia nu e doar un model occidental de guvernare, ci poate funcţiona şi în lumea islamică.

[1] Andrew Kohut, *Arab and Muslim Perceptions of the United States,* Testimony to U.S. House International Relations Committee, Subcommittee on Oversight and Investigations, 10 noiembrie, 2005

Pe de altă parte, investigaţiile sociologice arătau, în 2002, conform Pew Global Attitudes Project, diferenţe relevante între diferite state cu privire la succesul posibil al democraţiei în lumea musulmană – dacă un procent relevant de libanezi (46%) erau optimişti, acest procent se situa la cote mai mici în Maroc, Iordania, Pakistan şi Turcia. Aceste raportări depindeau, bineînţeles, şi de percepţiile legate de sistemul şi regimul politic din statele investigate, de aplicarea în aceste ţări a principiilor pluralismului politic (Turcia, Iordania, Maroc – unde au avut loc schimbări importante în sistemul partidelor) sau, dimpotrivă, de instabilitatea şi caracterul autocratic al guvernărilor din acea perioadă (Liban, Pakistan).

Absenţei democraţiei în lumea islamică şi, în special, în statele arabe din Orientul Mijlociu i se contrapune imaginea democraţiilor europene şi a libertăţii de exprimare din cadrul acestora, ca proiect politic tot mai atractiv pentru populaţiile musulmane.

Un autor precum Graham Fuller[1] apreciază că efectele globalizării schimburilor economice, care au condus şi la accentuarea diferenţelor dintre statele prospere şi cele paupere, va aduce în timp o orientare tot mai pregnantă spre susţinerea democratizării în lumea musulmană şi o scădere a influenţei discursului islamist radical (fie acesta al puterii, ca în Arabia Saudită sau Iran, fie al opoziţiei, ca în Egipt, Maroc, Iordania, fie angrenat în jocul politic, precum în Liban). Astfel, el afirmă că:

> în Egipt şi Pakistan, de exemplu, mulţi tineri, în special la nivel profesional, sunt plictisiţi de ideologie. Aceştia sunt adeseori înclinaţi să nu acorde atenţie problemelor ideologice semnificative precum războiul şi pacea, arabii şi Israelul, Islamul şi Occidentul şi vizează mai degrabă câştigurile financiare, supravieţuirea sau chiar să obţină profit din noile tendinţe economice globale. Doar ciocnirile şi tensiunile regionale majore le atrag atenţia asupra spaţiului politic şi agendei islamiştilor.

[1] Graham Fuller, *The Future of Political Islam,* Palgrave, Macmillan, New York, 2003, p. 184

Fuller argumentează rolul pozitiv al diasporei islamice din Europa, în cadrul căreia religia revine la o abordare universalistă, „dezbrăcată" de practicile şi culturile regionale, dar şi un vector de catalizare a unor noi tipuri de raportare la stat, societate şi democraţie. Astfel, diaspora musulmană din Occident poate sprijini emergenţa unui nou tip de discurs democratic în ţările de origine, prin dezvoltarea rolului islamului ca factor de coeziune socială, dar şi ca religie care poate fi conceptualizată în armonie cu drepturile omului, libertatea de exprimare şi pluralismul politic.

Un exemplu în susţinerea acestei teze, a emergenţei unei *Ummah* liberale prin intermediul diasporei şi legăturilor sale cu ţările musulmane, este şi cel al inversării paradoxale, la nivelul discursului unor lideri religioşi a cadrului vechii dihotomii islamice dintre *dar al-harb* şi *Dar al-salam (Islam)* – Casa Războiului şi Casa Păcii[1]. Tradiţional, Vestul creştin şi european era definit ca o Casă a Războiului, în care musulmanul este obligat să trăiască printre „necredincioşi" şi să lupte pentru a-şi păstra religia (denumirea s-a dezvoltat istoric încă din perioada cruciadelor, având la bază scrierile profetului Muhammad legate de comunităţile de nonmulsumani din Peninsula Arabică). Casa Păcii, sinonimă în limba arabă cu Casa Islamului, este teritoriul locuit de musulmani, în care este aplicată religia islamică drept bază a păcii şi justiţiei sociale.

Inversarea se produce, practic, tocmai prin emigrarea intelectualilor şi predicatorilor islamici liberali din statele arabe către Europa, către *dar al-harb,* în condiţiile în care ideile lor religioase sunt contestate tocmai în lumea musulmană şi acceptate în Europa, deci în care, pentru aceştia, lumea musulmană devine un spaţiul al *dar al-harb,* al rejectării, în vreme ce ideologic, sunt acceptaţi în noul *dar al-salam,* adică în Europa. Un intelectual palestinian, Ismail al Faruqi, compara migraţia spre Vest cu drumul Profetului *(hijra)* de la Mecca la Medina, unde a fost liber să creeze prima comunitate

[1] *Idem, ibidem,* p. 185

musulmană, după ce a fost prigonit de conducerea politică a Meccăi[1]. În opinia lui Tariq Ramadan, considerat un predicator neofundamentalist, Occidentul oferă mai multă libertate şi drepturi musulmanilor decât statele lor de origine – iar fuga Profetului poate fi asimilată migraţiei pentru libertate a musulmanilor contemporani. Vedem cum conceptul de *hijra* – gândit de radicali ca o pregătire pentru jihad, o separare de societăţile corupte – dobândeşte o semnificaţie similară în interpretare, dar opusă ca sens, în islamul liberal: separarea de societăţile *kafir* (necredincioase) nu înseamnă izolarea, ci migrarea în Occident. Occidentul nu mai este deci *kafir,* ci termenul este aplicat, într-o teleologie politică nouă, Orientului totalitarismelor. Aparent, interpretarea pare a fi contradictorie faţă de preceptele Coranului: de fapt, poate fi considerată în spiritul său, dacă ne aducem aminte că printre primii susţinători şi apărători ai lui Muhammad s-au aflat şi creştini şi evrei şi că Medina reprezenta, în acea perioadă, spre deosebire de Mecca, un centru al multiculturalităţii şi toleranţei.

Între cazurile de intelectuali şi liderii religioşi islamici cu discurs liberal emigraţi în Occident se află două cu un caracter exemplar, legate de „convertiri" de la ideologia islamului fundamentalist la cea a liberalismului islamic, pe fondul persecuţiilor exercitate asupra lor de regimurile din statele de origine: şiitul Abdolkarim Soroush din Iran şi şeicul sunnit Rachid al-Ghannouchi din Tunisia. Ambii au creat, practic, în anii 2000 şcoli de gândire liberală islamică în Occident, cu reverberaţii în ţările de unde proveneau. Transmiterea online, televizarea discursului acestora, publicarea şi distribuirea scrierilor lor au contribuit la catalizarea unor mişcări liberale de o anvergură puţin anticipată la început de analişti.[2]

---

[1] Citat în John Voll, *Islamic Issues for Muslim in the United States*, în Yvonnes Yazbeck Haddad (editor), *The Muslim of America*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 212

[2] Robin Wright, *Two Visions of Reformation*, în Larry Diamond, Marc F. Plattner şi Philip J. Costopoulos (editori), *World Religions and Democracy*, John Hopkins

Soroush a fost inițial unul dintre susținătorii fervenți ai Revoluției Islamice și filosoful iranian însărcinat cu revizuirea curriculei universitare în noua Republică Islamică, în anii 1975–1976. După moartea lui Khomeini, acesta s-a distanțat de regimul religios, începând să scrie și să predice împotriva cenzurii, acuzând îndepărtarea de ideile inițiale ale revoluției și susținând compatibilitatea democrației de tip occidental cu islamul – până în momentul în care, în 1995, i s-a interzis să mai susțină prelegeri publice și a fost practic obligat să emigreze. Soroush a argumentat că modernitatea a condus la victoria rațiunii asupra religiei, iar postmodernitatea permite o reconciliere a celor două, în contextul în care religia devine – sau trebuie să fie – liber și rațional asumată, ca parte a identității individuale, și nu impusă din afară, ca în perioada premodernă. Mai mult, Soroush susține necesitatea libertății, ca fundament al religiei islamice și al constituirii comunității credincioșilor, și încearcă să traseze o paralelă între secularismul occidental – inexistent conceptual și politic în lumea musulmană – și conceptul islamic al *almaniyya* (ceea ce este științific, rațional). În acest context, el încearcă să separe statul și moscheea, autoritatea rațională și cea religioasă, într-un demers similar celui al Reformei creștine din Europa secolelor trecute.

Despre teoria șeicului Rachid al-Ghannouchi am vorbit la capitolul dedicat islamului liberal contemporan. Vom relua în acest subcapitol numai câteva dintre tezele relevante pentru emergența *Ummah* liberală transnațională. Șeicul Rachid al-Ghannouchi, fost lider al Mișcării Tendinței Islamice (MTI) din Tunisia, devenită Partidul Al-Nahda în 1989, a fost în anii 1980 exponentul curentului salafismului jihadist, încarcerat de două ori de guvernele socialiste tunisiene. Refugiat la Londra, Ghannouchi este considerat cel mai proeminent lider islamic în exil și, încă de la mijlocul anilor 1990, a început să predice în sensul necesității democratizării lumii arabe. Coranul nu oferă o viziune închisă asupra lumii, consideră el, ci

University Press, Baltimore, 2005, pp. 184-189

poate fi interpretat pentru a oferi soluţii politice adecvate modernităţii, iar această interpretare aparţine comunităţii şi nu unor elite (prin consultarea populară, *shura)*. Este interesant faptul că, din originile sale salafiste, Ghannouchi preia ideea relaţiei nemediate, directe a individului şi a comunităţii cu Allah, propunând o lectură diferită – implicarea acestora în politică, prin mecanismele democratice, şi nu revenirea la califatul universal prin jihad. Diferenţele dintre Orient şi Occident, dintre musulmani şi creştini sunt o sursă de cooperare, nu de conflict între civilizaţii, în sens huntingtonian, consideră Ghannouchi, iar valorile democraţiei (libertate, drepturile omului) pot fi asimilate, incluse în gândirea islamică, tot aşa cum acestea au fost implantate anterior în gândirea creştină.

Cei doi filosofi „convertiţi" şi istoria personală a fiecăruia dintre ei este emblematică pentru emergenţa, cel puţin la nivel intelectual şi discursiv, a unei *Ummah* liberale, prin ceea ce aş denumi „exilul convertiţilor" (convertiţi la liberalism, nu în sens religios), ca un concept faţă de care un număr tot mai mare de populaţii musulmane ar putea fi atrase. Mai ales pentru că ambii oferă o soluţie „islamică", în opoziţie faţă de proiectele neoconservatoare ale „democratizării" din exterior, impusă de SUA sau de guvernele europene.

Formarea şi susţinerea în Occident a partidelor şi grupurilor de opoziţie la regimurile dictatoriale din lumea islamică (Iran, Tunisia, Irak – în perioada lui Saddam Hussein) constituie un fenomen tot mai larg şi cu influenţe tot mai mari asupra percepţiilor publice ale populaţiilor musulmane. Schimbarea de regim politic în Pakistan şi înlocuirea dictaturii militare a lui Musharaff cu un regim islamic a fost o victorie neaşteptată şi unică a acestor forme de „opoziţie" în exil, ai căror exponenţi – precum Ghannouchi, Soroush, Benazir Bhutto – militează pentru formarea unei *Ummah* liberale şi universal aplicabile, fără „amprentă" geografică, dar cu veleităţi de adaptare socială şi politică a Islamului la postmodernitate şi globalizare. Într-o altă perspectivă, eşecul opoziţiei iraniene în exil de a cataliza o schimbare de putere la Teheran nu trebuie privit ca o incapacitate

de influenţă a *Ummah* liberale, ci în funcţie de contextul social şi istoric al evoluţiilor actuale – societatea iraniană are o mai mare stabilitate şi coeziune decât altele, dar este încă închisă din cauza cenzurii, a utilizării reduse a internetului şi a propagandei foarte active împotriva Vestului şi „imperialismului" american. De aceea, reformistul Khatami nu a putut genera schimbări de substanţă cu efecte vizibile, care să permită o tranziţie graduală la un alt fel de sistem politic.

Mai mult, pornind de la cazul Iranului, este evident că politizarea religiei ca vector de autoritate şi influenţă a unor regimuri musulmane a devenit deja mult mai dificil de realizat faţă în faţă cu contestarea de către grupările de opoziţie a practicilor autoritariste, tot în numele religiei, dar a unei versiuni cu valenţe universaliste[1] (opusă celei tradiţionale, aşa cum este definită aceasta de Kurzman), fie aceasta salafistă, neofundamentalistă sau liberală. Interesant este că, în contrapondere faţă de *Ummah* liberală şi creşterea susţinerii populare faţă de democraţie în statele arabe, un fenomen contrar marchează evoluţia unei părţi a comunităţilor de imigranţi musulmani din Europa, fenomen generat tot de efectele globalizării culturale. Acesta poate fi subsumat emergenţei unei alte *Ummah,* cu aceleaşi ambiţii universaliste şi postmoderniste, dar în sens contrar, respectiv ca sursă de radicalizare, violenţă şi terorism, parte a războiului simbolic dintre Islam şi Occident.

VI.3. A doua faţă a lui Ianus: *Ummah* radicală şi terorismul noilor generaţii

O analiză a atentatelor teroriste din ultimii ani în SUA şi Europa relevă faptul că în foarte multe cazuri, factorul fundamental al succesului acestora s-a datorat implicării cetăţenilor europeni de

[1] Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism and Fundamentalism. Episode and Discourse,* University of Chicago Press, Chicago, 2005

religie musulmană, chiar dacă planurile au fost concepute de grupări teroriste cu baza în Orient sau Asia. Chiar şi în cazul atentatelor de la 11 septembrie din SUA, deşi atacatorii veneau din state arabe, rolul coagulant a fost jucat de celula teroristă organizată în Hamburg şi de musulmanii din Europa implicaţi în proiectul atacului. Asemenea constatare practică îşi găseşte explicaţia în efectul globalizării asupra emergenţei celeilalte *Ummah,* cea a radicalismului imigranţilor din statele occidentale. Dacă unii analişti au considerat apariţia al-Qaeda ca o schimbare strategică – prima mişcare teroristă cu ambiţii globale, direcţionată explicit împotriva Occidentului ca principal inamic – de fapt, această dezvoltare este în primul rând consecinţa sau efectul practic, vizibil al emergenţei şi consolidării în timp a unei *Ummah* radicale, atât în Europa, cât şi în statele din Orientul Mijlociu. Consolidare care datează, aşa cum am văzut în capitolele anterioare, de la sfârşitul anilor 1980 şi începutul anilor 1990 când a fost creată prima „internaţională" militantă islamică pentru a lupta împotriva comunismului în Afganistan.

Imigraţia musulmană, în special din Maghreb, dar şi din Orientul Mijlociu şi subcontinentul indian, a fost o constantă a anilor 1950–1960 în Europa de Vest, pe fondul creşterii industriale, dar şi a deficitului de forţă de muncă de după război. Într-o analiză interesantă[1], experţii CSIS atrăgeau atenţia asupra faptului că guvernele europene nu au perceput noile comunităţi musulmane ca stabile, dornice să rămână în ţările gazdă, ci doar ca fluxuri de resurse pe piaţa muncii. Drept urmare, absenţa oricăror politici de integrare socială a contribuit la ghetoizarea tot mai puternică a acestor grupuri şi crearea unor societăţi paralele. În aceste societăţi, decuplate poate aproape la fel de mult ca acelea din ţările de origine de oportunităţile globalizării şi dezvoltării economice, au crescut generaţiile

[1] *Transatlantic Dialogue on Terrorism, Currents and Crosscurrents of Radical Islamism.* A Report Of The Center For Strategic And International Studies (CSIS), aprilie 2006, www.csis.org

a doua şi a treia de imigranţi, deja deveniţi cetăţeni ai statelor europene, dar menţinuţi într-un spaţiu social şi comunicaţional care replica mai curând universul musulman al originilor (satul, comunitatea locală), suprapus însă cu evoluţia criminalităţii şi a violenţei urbane tipice epocii postindustriale europene. Tot raportul CSIS arată că rata şomajului în comunităţile musulmane din Marea Britanie este cu 10% peste cea naţională, în vreme ce în Olanda procentul este cu 60% mai mare[1].

Dacă în SUA politicile integraţioniste sunt bazate pe o cultură a comunităţilor diferită de cea europeană (istoric, succesivele valuri de imigranţi s-au identificat şi considerat americani, au luptat în războaiele americane pentru a dobândi cetăţenia, s-au integrat în sistemul social şi educaţional), în Europa este greu de afirmat că a existat vreo politică de integrare culturală şi politică a comunităţilor musulmane care să fi avut un succes deplin. Astfel, cele mai tolerante state cu privire la menţinerea abordării religioase şi culturale distincte a acestor comunităţi (Marea Britanie şi Olanda) s-au confruntat, în cel puţin aceeaşi măsură, cu violenţele şi atentatele teroriste lansate de foştii imigranţi, ca şi Franţa, unde secularismul şi centralismul statal a condus la politici mult mai stricte faţă de aceste grupuri (vezi subiectul vălului islamic în şcolile franceze).

Într-un anume sens, radicalizarea şi susţinerea terorismului în rândul acestor comunităţi nu are legătură numai cu integrarea lor socială şi culturală, deşi este în mod cert un efect al eşecului politicilor statale în acest domeniu. Evoluţia imigranţilor de generaţia a doua sau a treia poate fi practic circumscrisă fenomenului mai larg indus de caracteristicile cosmopolite ale circulaţiei globale a informaţiilor, oamenilor, tehnologiilor – respectiv, reversul psihologic al acestora, căutarea unei noi identităţi proprii, individuale sau colective. Astfel, dacă fenomenele New Age sau cele legate de extinderea diferitelor secte neoprotestante constituie un aspect al căutărilor identitare

[1] *Idem, ibidem*, pp. 8-9

ale tinerilor europeni de religie creştină, aceeaşi evoluţie, dar pe coordonatele întoarcerii la „originile" pierdute ale părinţilor, poate fi generalizată în analiza *pattern*-urilor comportamentale ale tinerilor musulmani din Europa.

Dar această reîntoarcere este susţinută nu de o căutare a originilor în statele din care au provenit comunităţile de imigranţi, ci de îmbrăţişarea ideologiei unei *Ummah* globale (comunitatea credincioşilor) care le permite o identificare personală în registru abstract cu o serie de „cauze" importante, sau percepute ca atare, ale lumii musulmane în ansamblul său (Palestina, Irak, Afganistan, Cecenia). O asemenea evoluţie explică, de altfel, şi numărul tot mai mare de creştini convertiţi la islam, care au fost angrenaţi în atentate teroriste atât în Europa, cât şi în lumea islamică (exemplul celebru al lui John Walker Lindh, devenit activist taliban, apropiat de al-Qaeda).

Astfel, radicalizarea comunităţilor musulmane din Europa este o consecinţă a ceea ce Olivier Roy numeşte „Westernization" – occidentalizare –, de fapt o formă de aculturaţie a grupurilor islamice şi nu o formă de conflict între două culturi (cea europeană şi cea arabă sau islamică)[1]. Aceasta din urmă este, practic, inexistentă, deoarece cele două aspecte ale ecuaţiei nu sunt de fapt asimilate – nici cultura occidentală, nici cea locală, arabă, tradiţională a părinţilor nu fac parte din identitatea abstractă forjată de noii exponenţi ai radicalismului islamic din Europa. După cum evidenţia Roy[2], generaţia a doua sau a treia de emigranţi nu mai are legături cu ţările de origine, nu se duce să se înroleze în mişcările radicale din aceste state, nici nu îmbrăţişează cauze tradiţionale ale lumii arabe, cum ar fi eliberarea Palestinei sau războiul împotriva Israelului, ci se duce în taberele al-Qaeda din Yemen, Afganistan şi Pakistan, acolo

[1] Olivier Roy, Fouad Ajami, *Islam in a Changing World*, dezbatere organizată de Council on Foreign Relations, 5 noiembrie 2004, http://www.cfr.org/publication/7533/islam_in_a_changing_world.html

[2] Olivier Roy, *Semiluna şi haosul*, *op. cit.*

unde identitatea individuală nu mai contează, acolo unde aceasta se disipă într-o identitate colectivă globală.

Aderarea la formele radicale ale revivalismului islamic devine mai puțin o opțiune de grup, de comunitate în spațiul european, cât una personală, prin care se încearcă reconcilierea dintre modernitate, afirmare individuală și protest identitar. Asemenea evoluții conduc, în opinia lui Roy, la introducerea voluntară a *hijab*-ului de către femeile musulmane din Occident sau la radicalizarea unor convertiți la islam din spațiul Uniunii Europene. „Fundamentalismul este atât produs, cât și agent al globalizării, datorită faptului că acceptă fără nostalgie eșecul diverselor culturi și se orientează spre oportunitatea de a construi o identitate religioasă universală, deconectată de o cultură specifică, inclusiv de cea occidentală, percepută drept coruptă și decadentă."[1]

Acest proces nu caracterizează numai diaspora musulmană din Occident, ci constituie un fenomen extins la nivelul păturilor paupere și neintegrate social din întreg spațiul arab (tinerii suburbiilor, adesea educați, dar lipsiți de perspectiva unei prosperități și stabilități sociale, devenind, din rațiuni personale, recruți pentru organizații precum Hamas sau Hizballah, pentru celulele al-Qaeda sau grupările islamice apărute în numele unor noi cauze – situația celor din Irak, după intervenția americană).

Pe de altă parte, identificarea cu islamul radical se produce la mai multe niveluri ale comunităților din Europa. Unul este cel al tinerilor din suburbii și al aculturației, un al doilea este cel al radicalismului „importat" și predicat în moschei de către imami sau lideri religioși refugiați din țările de origine (membri ai Fraților Musulmani din Egipt, sau ai fostului Front Islamic al Salvării din Algeria). Un imam egiptean, citat de Fouad Ajami, spunea „lumea arabă a devenit periculoasă pentru mine, de aceea m-am dus în Londra"[2].

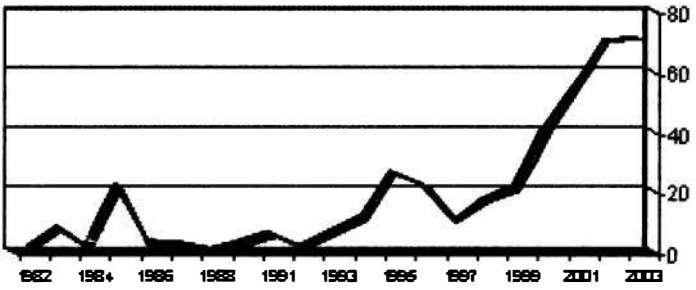
[1] Olivier Roy, *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*, p. 25
[2] *Idem, ibidem*

Există deci un radicalism al primei generaţii de musulmani care este urmat, replicat, suprapus şi susţinut de noul radicalism al următoarelor generaţii sau, conform altor analişti, în care cei din urmă devin o masă de manevră pentru cei dintâi. Deşi o investigaţie sociologică pe acest subiect ar fi destul de dificilă, este foarte posibil ca un studiu aplicat comparativ asupra aderenţei la neofundamentalism versus ideile promovate de Ghannouchi, Benazir Bhutto sau Soroush să demonstreze că percepţiile favorabile democraţiei pot fi mai răspândite în rândul tinerilor din anumite state din Orientul Mijlociu faţă de unele comunităţi islamice din „ghetourile" europene. Această evoluţie este explicabilă ca efect al aculturaţiei imigranţilor versus menţinerea unor legături puternice cu religia şi comunitatea locală în statele musulmane, unde activismul politic şi militantismul paşnic pentru schimbarea regimului reprezintă o soluţie, un debuşeu pentru forjarea identităţii individuale.

Noii radicali europeni – instruiţi şi legaţi de autoritatea religioasă a liderilor din prima generaţie de musulmani – devin ceea ce s-ar putea numi „jihadişti zburători" (mergând din jihad în jihad), alegând forme de mercenariat individual care le permit să fie antrenaţi şi să lupte pentru cauze diverse ale lumii arabe, în diferite părţi ale lumii – din Palestina şi Liban, până în Afganistan, Pakistan sau Cecenia – fără însă a asimila tradiţiile, conceptele politice sau practica socială a regiunilor în care se află la un moment dat. Valoarea şi efectul puternic al al-Qaeda, ca mişcare teroristă globală, rezidă tocmai în utilizarea reţelelor de mercenariat capabile să se mişte foarte rapid în orice areal geografic şi să constituie grupări flexibile, organizate într-un scop precis şi uşor demantelabile după un atentat.

De asemenea, mercenariatul şi radicalizarea individuală sunt surse ale atentatelor sinucigaşe, mai puţin întâlnite în cadrul atacurilor teroriste clasice şi mult mai răspândite în prezent din cauza ideologiei şi a formei pe care a dobândit-o noua *Ummah* radicală (conservatorismul religios tradiţional nefiind neapărat o sursă

de violență externă, în vreme ce neofundamentalismul se identifică cu aceasta). Evoluția atentatelor teroriste sinucigașe, inclusă în raportul CSIS[1], demonstrează că acestea au devenit o constantă a anilor 1990, în paralel cu creșterea efectelor globalizării și a deschiderii politice și comunicaționale de după sfârșitul Războiului Rece, și au crescut exponențial din 1999 până în 2003.



Însă atentatele sunt doar o parte a fenomenului radicalismului global religios, cea mai vizibilă și cu efectele cele mai devastatoare, nu singura. În spatele *Ummah* radicale, ca și a celei liberale, se află o altă comunitate universalistă ca exprimare, deteritorializată și globală, *Ummah* cibernetică.

VI.4. *Ummah* cibernetică între hacktivismul islamic și predica liberală

Afirmația că organizațiile teroriste folosesc tot mai mult facilitățile tehnologice actuale a devenit practic un loc comun. Dimensiunea acestui fenomen este însă insuficient studiată. De asemenea, folosirea tehnologiilor moderne pentru a transmite unor grupuri

[1] *Idem, ibidem*, p. 20, citând studiile profesorului Ami Pedahzur de la Universitatea din Haifa

extinse de populaţie mesaje legate de islamul liberal constituie o practică tot mai extinsă în ultimii ani, cu efecte greu de anticipat.

Organizaţiile teroriste cu revendicări anterior regionale (Hizballah, Hamas) au creat website-uri cu mesaje adresate tuturor musulmanilor, chiar secţiuni dedicate copiilor şi adolescenţilor, în care îndeamnă la radicalizare. În Afganistan şi Irak, execuţiile ostaticilor şi atentatele teroriste au avut mediatizare globală prin filmarea lor în direct şi transmiterea imaginilor pe internet sau prin canale de televiziune. Tot pe internet se găsesc site-uri dedicate organizării de atentate, fabricării de bombe artizanale, emiterii de mesaje care susţin autoradicalizarea şi convertirea la islam. Unele forumuri, bloguri musulmane sau *chat rooms* conţin zone de acces restricţionat membrilor (restricţii marcate şi de coduri şi simboluri lingvistice arabe, folosirea unor dialecte, a unui limbaj cifrat specific), în care se pot, practic, organiza online atacuri teroriste şi lansa comenzi de operaţiuni de la distanţe foarte mari. Mitul şi imaginea lui Bin Laden în rândul comunităţilor islamice sunt sprijinite prin apariţiile şi mesajele acestuia, fie televizate, fie transmise pe net – „personajul" fiind fizic absent din mediile politice şi militante arabe. Dacă cineva caută grupuri radicale în jurul moscheii dintr-un oraş occidental, sunt foarte puţine şanse să le găsească. Radicalismul individual sau de grup s-a orientat spre moscheile virtuale, unde contactul cu imamul sau liderul religios local este asigurat direct, rapid şi departe de orice risc de expunere publică.

Practic, toate componentele unui jihad global online sunt dezvoltate pe internet, existând un câmp virtual al terorismului, cel puţin la fel de puternic şi bine organizat ca acela fizic, real. Dacă la început reţelele informatice erau folosite doar în scop de comunicare, în prezent acestea includ tranzacţii financiare între organizaţiile teroriste, manuale de recrutare, manuale de propagandă, război psihologic, tehnici de gherilă, conexiuni şi puncte de contact între grupări, site-uri pentru colectarea de fonduri şi subscripţii (dedicate oficial unor scopuri umanitare), instruire în mânuirea explozibililor

sau armelor de foc ş.a.m.d. Mai mult, deoarece multe site-uri radicale au fost închise, atacate sau schimbate de zeci de ori în decurs de câţiva ani (exemplul clasic este www.azzam.com), au fost dezvoltate o serie de politici online ale organizaţiilor radicale, orientate spre postarea ca linkuri sau în fişiere ascunse a mesajelor proprii pe alte site-uri decât cele cunoscute sau accesate frecvent. Unele grupări de opoziţie islamistă din state musulmane, al căror activism politic este restricţionat de autorităţi, au găsit un debuşeu în exprimarea electronică, postarea de mesaje şi texte de mobilizare împotriva cenzurii şi în sprijinul revivalismului religios. Un exemplu în acest sens este cel al MIRA (Movement for Islamic Reform in Arabia) al cărui site, deosebit de activ, creat la Londra, critică regimul saudit şi laudă eroismul lui Bin Laden, îndemnând la radicalism şi răsturnarea „regimurilor corupte" din lumea arabă.

Un alt aspect al jihadului online este legat de inserţia domeniului religios în ceea ce a fost denumit războiul cibernetic *(cyber-war)*, caracterizat prin atacuri la adresa unor site-uri vitale pentru funcţionarea unor societăţi (bănci, instituţii guvernamentale, baze de date etc.). Astfel, dezbaterile religioase online au dezvoltat aspecte legate de legitimitatea acordată de învăţaţii religioşi radicali pentru activităţi de *hacking* şi *cracking* în numele islamului, îndemnând la purtarea „războiului împotriva necredincioşilor" şi în plan virtual, – de unde apariţia unor concepte precum *hacktivismul* – activismul religios ca motivaţie pentru atacurile informatice.[1] Încă puţin cunoscut, hacktivismul radical islamic s-a manifestat deja în anumite zone din Asia sau a acţionat în cadrul conflictului israelo-palestinian, dar a condus şi la atacuri încununate de succes împotriva unor reţele informatice ale Armatei SUA.[2]

[1] Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, Pluto Press, Londra, 2003

[2] Printre grupările de hackeri legitimate religios sunt Abu Sayyaf Boys, Muslim Hackers Club (MHC), Pakistani Hackers Club (PHC), Silverlords. În 2000, grupul G-Force din Pakistan a devenit cunoscut după atacarea US Defense Test & Evaluation

În contrapondere, formarea unor comunităţi liberale islamice pe internet s-a extins exponenţial în ultimii ani, prin site-uri dedicate, precum „Islam for Today", Islam Online (al influentului lider religios al-Qaradawi), forumuri în care învăţaţii religioşi islamici din SUA şi Europa condamnă atentatele teroriste sau transmit *fatwa* online împotriva grupărilor radicale. Revendicările legate de libertate şi drepturile omului sunt promovate pe internet de grupuri precum RAWA (Revolutionnary Association of Women in Afghanistan)[1]. Multe site-uri liberale islamice au dezvoltat forumuri online, în care *ulama,* în principal din Europa şi SUA, răspund la întrebări şi asigură consiliere – de la aspecte de comportament, aplicarea celor cinci piloni ai islamului în viaţa credincioşilor, practici ale Ramadanului şi până la *fatwa* şi predici religioase sau chiar dezbateri academice asupra semnificaţiei şi interpretării versetelor coranice *(sura)* şi învăţăturilor despre viaţa profetului *(hadith).*

Un exemplu interesant este cel al Cyber-islamului extrem de activ al lui Yusuf al-Qaradawi, în care se asigură extrase din învăţăturile islamice interpretate *(fiqh)* pentru o gamă largă de situaţii cu care s-ar putea confrunta un musulman trăind în Occident. Astfel, Qaradawi condamnă războaiele dintre musulmani şi îndeamnă la supunere şi reţinere în situaţii conflictuale pentru individ – de genul celei în care un soldat musulman din Armata SUA este trimis să lupte într-un stat musulman.[2] Qaradawi a devenit, prin astfel de predici şi

---

Processional Institute. Un cunoscut hacker palestinian (Mr. Linux Lover) este celebru pentru atacuri de succes asupra foarte multor site-uri israeliene, în vreme ce MHC a reuşit să disrupă de mai multe ori website-ul lui Ariel Sharon pe perioada campaniei acestuia în alegeri. După 2001 a fost formată al-Qaeda Alliance Online responsabilă pentru crearea mai multor viruşi răspândiţi prin intermediul e-mailurilor. Vezi *Hacktivism, Hacking and Cracking in the Name of Islam*, Bunt, *op. cit.*, pp. 40-45.

[1] Bunt, *op. cit.*, p. 114. Vezi şi articole publicate de MEMRI, www.memri.org

[2] Ask the Scholar, Yusuf Qaradawi, Islam Online, Response to question from 'Zainab, Canada', 'Ulama's Fatwas on American Muslim Participating in US Military Campaign', 16 octombrie 2001, www.islamonline.net/fatwaapplication/english/display.asp?hFatwaID=52014

sfaturi online, unul dintre cei mai importanți promotori ai loialității cetățenești față de statele gazdă ale imigranților musulmani și ai activismului liberal islamic (deși a fost uneori condamnat pentru anumite „deviații" radicale, în special în ceea ce privește criticile aduse Israelului și pozițiile antievreiești, dar și pentru susținerea martiriului pentru o cauză precum cea a statului palestinian).

Un alt site foarte extins, de orientare șiită, www.al-Islam.org a contribuit, prin intermediul declarațiilor membrilor Consiliului Musulmanilor din Marea Britanie, la dezvoltarea distincției dintre islam și jihad și la intepretarea jihadului în sensul luptei individului cu sine, în contrapondere față de conceptele jihadiste promovate de al-Qaeda.[1]

Între cele două forme de „Cyber-Islamic Environments", cum le caracterizează Bunt, se află site-uri cu identități ideologice incerte sau greu de explorat, precum www.jihadunspun.net, localizat în Canada, unde, sub pretextul libertății de exprimare, sunt postate atât opinii pacifiste sau mesaje cu un conținut general de informare, cât și materiale despre activitatea mujahedinilor sau linkuri către site-uri jihadiste, care îndeamnă la războiul generalizat împotriva „Vestului". Multe asemenea site-uri, deosebit de active, au o conduită retorică radicală ascunsă sub un format general de informare.

Crearea acestor comunități virtuale ale islamului a introdus o nouă dimensiune a deciziei sociale și religioase în comunitățile musulmane – cea transmisă prin intermediul internetului, al forumurilor și blogurilor. Globalizarea și postmodernismul au creat, astfel, noi forme de autoritate (este o *fatwa* online mai puternică sau mai puțin puternică decât una anunțată în moschee?), dar și de contestare (reformismul islamic și *ijtihad*-ul sunt teme predilecte de

[1] Gary R. Bunt, *Surfing Islam*, în J.K. Hadden and D.E. Cowan (editori), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises,* New York, Elsevier Science, 2000), pp. 140-141

dezbatere pentru foarte multe site-uri islamice), au creat conexiuni globale şi comunităţi virtuale cu capacitate de mobilizare politică, atât a populaţiilor din Orientul Mijlociu, cât şi a diasporei islamice din Europa sau SUA.

După cum afirma Edward Said:

> Apar rapid noi aliniamente – dincolo de graniţe, tipuri, naţiuni şi esenţe – acestea urmând a provoca noţiunea fundamental statică a identităţii, care a constituit centrul gândirii culturale în era imperialismului.[1]

VI.5. Islamul postmodern versus Islamul modern. Efecte asupra regimurilor politice arabe

Fred Halliday[2] identifica trei tipuri de răspuns şi discurs al regimurilor politice musulmane în faţa efectelor globalizării (termen importat în arabă printr-o nouă derivaţie de la *alim* – lume, respectiv *awlama*): participare, acomodare şi denunţare. Halliday oferă câteva exemple. În primul caz, intelectuali precum Ali Mazrui, dar şi preşedintele libian Gaddafi, consideră că globalizarea reprezintă o oportunitate pentru islam, ca proiect universal, de răspândire şi influenţă la nivel mondial, care trebuie încorporată în dezvoltarea rolului politic şi social al religiei musulmane. În al doilea caz, o formă de acomodare este avansată de fostul preşedinte iranian Khatami, care consideră că acest fenomen oferă oportunităţi de cooperare Est–Vest, de diminuare a inechităţilor şi inegalităţilor de dezvoltare în lume. La polul opus, foarte mulţi lideri politici musulmani

[1] Edward Said, *Culture and Imperialism*, Grafton Books, Londra, 1993, p. xxviii
[2] Fred Halliday, *The Middle East in International Relations. Power, Politics and Ideology*, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 314-316

consideră globalizarea ca un vector de extindere a puterii americane asupra lumii (Ali Khamenei vorbeşte de expansiunea, de către un grup de state, a propriei culturi, economii şi tradiţii în întreaga lume, împotriva tradiţiilor şi practicilor islamice).

Aceste forme de discurs, sau cel puţin două dintre ele, acomodarea şi denunţarea, au însă în comun o evidentă eroare conceptuală: premisa că globalizarea poate fi contracarată prin prezervarea naţionalismului şi islamului tradiţional, aplicat geografic unor teritorii musulmane, care să se situeze sau să rămână în afara evoluţiilor lumii postmoderne.

Majoritatea regimurilor politice din lumea arabă se confruntă cu societăţi în schimbare demografică rapidă şi guvernează peste populaţii tot mai mult „post-istorice", în termenii lui Judith S. Yaphe[1] – care nu-şi mai amintesc istoria modernă recentă („timpul dinainte": războiul irakiano-iranian, naţionalismul anilor 1970–1980, perioada de glorie a lui Yasser Arafat, socialismul panarab din perioada Războiului Rece, tiers-mondismul etc.). Aceste populaţii însă participă deja, în diferite forme şi cu diferite niveluri de angajare, la cele trei *Ummah* ideatice şi globale care forjează identitatea islamului postmodern – între reformism liberal şi extremism fundamentalist. Alte forme de comunităţi ideologice pot apărea, pornind de la cele două evocate anterior, deoarece spaţiul ideologic global este unul extrem de dinamic, în care – după cum am evidenţiat anterior – se produc schimbări de sens şi schimbări de concepte neaşteptate: fundamentalişti convertiţi la filosofii liberale, creştini convertiţi la radicalismul islamic terorist, predicatori online din întreg spectrul Islamului politic, care „jonglează" între acomodarea conceptelor democratice şi susţinerea cauzelor tradiţionale ale lumii musulmane.

---

[1] Judith S. Yaphe, *Conclusions: Three Parts of the Whole*, în Judith S. Yaphe (editori), *The Middle East in 2015. The Impact of Regional Trends on US Strategic Planning*, National Defense University Press, Washington D.C, 2002, p. 224

Este greu de apreciat care vor fi efectele pe termen lung asupra lumii politice islamice a emergenţei unor noi forme de universalism şi pan-Islamism global. Mulţi au afirmat că succesul transformării statelor musulmane în contextul globalizării a fost în mod cert supraestimat[1], la fel cum a fost supraestimat la începutul noului mileniu impactul schimbării de generaţii la putere în Orientul Mijlociu („predarea" conducerii către fiii autocraţilor din acea perioadă în Siria, Iordania, Maroc sau Arabia Saudită, în perspectivă şi în Libia).

Pe de altă parte, dacă efectele dinamicilor accelerate ale schimburilor comerciale, comunicaţiilor, dependenţelor globale în creştere nu au condus la semnificative ajustări în politica guvernelor din ţările musulmane, privită dintr-o altă perspectivă, apariţia noilor comunităţi, *Ummah,* ar putea induce schimbări nu la vârful deciziei, ci în baza populară de susţinere a acesteia. Atât doctrina liberalismului islamic, cât şi acţiunile al-Qaeda nu pot fi controlate sau conturnate de guvernele actuale, cum nici internetul nu poate fi controlat în mod absolut, de aceea, într-un anume sens, islamul postmodern a învins deja islamul tradiţional şi modernist cu care se confruntau, pe care îl asimilau sau pe care îl temperau regimurile politice musulmane.

Când un musulman dintr-un stat arab, de pildă Egipt, solicită o lămurire religioasă asupra unei anumite conduite (de exemplu fumatul în timpul Ramadanului sau excepţiile admise de la îndatoririle religioase în perioada călătoriilor), dar nu o face la un *alim* din ţara sa, din oraşul său, ci intră pe internet şi primeşte răspunsuri de la al-Qaradawi pe un forum de discuţii dedicat, atunci islamul postmodern a învins islamul tradiţional.

În viitor, multe dintre „bătăliile" conceptuale şi ideologice ale lumii islamice se vor purta în aceste noi comunităţi, iar islamul comunităţilor locale va fi şi acesta încorporat sau asimilat noilor dezbateri.

---

[1] Judith S. Yaphe, *op. cit.*, p. 225

Tot Olivier Roy conchidea în cartea sa *Globalized Islam*[1] că:

> Globalizarea înseamnă că islamul are legătură din ce în ce mai puţin cu un anumit teritoriu. (...) Nu există o geostrategie a Islamului sau a unei comunităţi islamice, există doar o religie care lasă în urmă – într-un mod dureros – fantomele trecutului; există doar musulmani care negociază noi identităţi cu mijloace conflictuale, uneori paşnic, alteori violent.

[1] Olivier Roy, *Globalized Islam*, p. 340

CONCLUZII

ARGUMENT PENTRU O VIZIUNE COSMOPOLITĂ ASUPRA UNEI DEMOCRAȚII LIBERALE ISLAMICE

> In today's polarized world, where religion has increasingly become part of the domestic and international debate, a rethinking of long-standing premises, assumptions, and theories about the relationship between religion and democracy is needed.
>
> While these assumptions do not need to be entirely jettisoned, they do need to be critically reassessed and updated, in response to both the global rise of religious consciousness and new empirical evidence that demonstrates the positive contributions some religious groups have made to the development and consolidation of liberal democracy.
>
> NADER HASHEMI

Dacă Revoluția Islamică din Iran poate fi interpretată ca un „epifenomen", Islamul politic reprezintă mult mai mult decât atât: este un continuum discursiv, un cumul de ideologii care caracterizează evoluția intelectuală a lumii musulmane vreme de secole, din premodernitatea filosofiei arabe şi până în postmodernitatea predicatorilor online. Atunci când analiştii occidentali se concentrează pe o secvență scurtă a acestei evoluții, respectiv pe terorismul şi

radicalismul începutului de secol XXI, ei riscă să ignore esența însăși a fenomenului religios, echivalând în mod eronat fundamentalismul cu o formă postmodernă de barbarism, salafismul revivalist cu jihadismul, islamul reformist cu o simplă tactică integristă de acces la putere. După cum am constatat, originile teoriilor politice islamiste contemporane sunt caracterizate de o complexitate care merge dincolo de simplele dihotomii stat–religie, islamism–secularism, Orient–Occident. Salafismul lui Sayyid Qutb constituie o resursă intelectuală pentru antiimperialism și naționalism, o legitimare a radicalismului jihadist, dar și o formă de moralitate invocată în prezent de unii intelectualii islamici liberali. „Neofundamentaliști" autodeclarați, precum Tariq Ramadan sau Yusuf Qaradawi, predică pentru menținerea tradițiilor și portul vălului, dar resping înțelegerea greșită a conceptului de jihad în islam, reclamă renunțarea la *hudud* și condamnă inegalitatea femeilor sau nerespectarea drepturilor omului. A stabili „etichete", a afirma că unii sunt mai „democrați" decât alții este un demers inevitabil simplist și simplificator – deoarece tradiția gândirii politice arabe este caracterizată printr-o pluralitate de idei și concepte, suprapuse, interșanjabile, dezvoltate atât pe criterii de autoritate, cât și prin contestarea autorității sau emergența unor noi forme de autoritate.

La fel, dacă ar trebui să considerăm Sharia ca o legislație depășită, medievală, ce ar trebui complet exclusă din spațiu public musulman, prima întrebare care ar apărea ar fi „a cui Sharia?": Sharia învățaților musulmani, Sharia reinterpretată a liberalismului sau a neofundamentalismului, Sharia ca practică a autoritarismului statal în Arabia Saudită, Iran și Sudan, sau Sharia adaptată și modificată prin norme moderne de drept din Tunisia? Sharia wahabismului sau Sharia lui Benazir Bhutto? Multe dintre normele de drept islamic *(fiqh)* sunt retrograde, dar, în cadrul unei Sharia reinterpretate, acestea se pot și trebuie modificate, pentru că nu fac parte din creația divină, ci sunt în primul rând un construct social și istoric uman.

O primă concluzie a lucrării este deci că există o pluralitate de Islamuri politice, convergente sau divergente, tradiţionale sau contestatare, şi nu un curent unitar, imuabil, fixat într-un cadru programatic sau ideologic predeterminat. Aceste ideologii sunt la fel de complicate şi de provocatoare intelectual precum caligrafia arabă pentru un orientalist şi se construiesc unele pe altele sau unele din altele, pe baza unor paradigme specifice: accesul la modernitate şi eşecul modernităţii în lumea arabă; nevoia de justiţie socială; capacitatea statului de a-şi exercita guvernarea cu respectarea legii şi în mod drept; rolul familiei în societate şi al societăţii în cadrul statului; exercitarea liberului arbitru şi interpretarea; modalitatea de construire a comunităţii credincioşilor *(Ummah)* şi raportarea sa la statele-naţiune.

Asemenea teme sunt, în bună măsură, aceleaşi în discursul politic islamic al secolului al XIX-lea, dar şi în secolele XX şi XXI: numai răspunsurile sunt diferite. Aşa cum am demonstrat, Islamul politic are o extraordinară capacitate de adaptare, de inserarea a „noului" în formele vechi şi de argumentare a „vechiului" prin „nou".

Pe linia teoriilor interpretative postmoderne, Mansoor Moaddel sublinia că, deşi discursul islamic are un referenţial social – deoarece include diferite probleme sociale (dezvoltare economică, sărăcie, inegalitate, diferenţa de gen, dominaţia politică, securitatea naţională), totuşi nu poate fi redus la acest referenţial şi nici nu poate fi generat exclusiv de condiţiile politice şi sociale în care a apărut. Expresia Islamului politic se realizează prin semne şi semnificaţii care sunt definite şi relaţionează între ele într-un mod arbitrar, adică într-un mod care nu poate fi dedus exclusiv din mediul în care evoluează. Conceptele fundamentalismului, radicalismului şi liberalismului islamic au apărut prin raportare unele la celelalte, prin invocarea unor coduri discursive comune şi crearea unor simboluri derivate din acestea:

> această relaţie este mutuală – cuvintelor li se răspunde prin cuvinte, ritualurilor prin ritualuri, simbolurilor prin simboluri şi mişcărilor

> trupului cu mişcări ale trupului. O idee determină o altă idee. Într-un mediu intelectual pluralist, producătorii ideologiilor trebuie să „concureze" pentru patronajul potenţialilor consumatori ai *Weltanschauung*.[1]

Această competiţie a ideilor a permis evoluţii surprinzătoare la nivel teoretic, precum preluarea unor teze naţionaliste în discursul islamist, redefinirea, prin recursul la Profet şi Coran, a unor concepte precum revoluţia, militantismul, activismul politic, societatea civilă, ale căror origini se regăsesc în filosofia modernă europeană, folosirea de către salafism a tezelor lui Nietzsche sau de către reformistul al-Afghani a teoriilor lui Martin Luther.

Aşa cum nu există un singur Islam politic, tot astfel nu există nicio singură soluţie islamică la modernitate. Dezbaterile din lumea arabă asupra politicii, economiei, legislaţiei se formulează însă pe un set de criterii şi concepte comun acceptate, care sunt altfel exprimate decât cele din ştiinţele sociale occidentale. Pe de altă parte, nucleul acestor dezbateri se concentrează, asemenea filosofiei politice europene, în jurul aceloraşi valori majore ale umanităţii: dreptate, libertate, formularea unei ordini mondiale juste, consensul politic, raportul dintre Raţiunea divină şi raţiunea umană, numai că exprimarea lor se realizează printr-un discurs politic şi moral ancorat în religie, în Coran.

Acelaşi sistem de referinţă caracterizează atât fundamentalismul, neoconservatorismul, cât şi feminismul islamic sau discuţiile de pe forumurile online, la cealaltă extremă a spectrului. Acest sistem de referinţă explică de altfel un fenomen remarcat de mulţi analişti ai lumii arabe – slaba aderenţă a secularismului şi curentelor seculariste în rândul populaţiei, susţinerea redusă de care se bucură teoriile modernizării de tip occidental, raportat la aceleaşi tipuri de

[1] Mansoor Moaddel, „Conditions for Ideological Production: The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt, and Iran", *Theory and Society*, vol. 30, nr. 5, octombrie 2001, p. 671

teorii ale Islamului politic, ca şi rolul redus al ONG-urilor „seculariste" faţă de cele laice, dar „islamiste".

A doua concluzie a lucrării se referă la importanţa susţinerii islamului liberal ca principal factor al schimbării în lumea arabă. De ce acest curent poate sprijini formarea unor sisteme democratice în statele musulmane?

În plan teoretic, pentru că dispune de un potenţial multiplu de democratizare:

- Reinventează liberul arbitru şi revine la relaţia directă dintre credincios şi Divinitate, identificând prin aceasta o „formulă islamică" a individualismului şi responsabilităţii sociale şi morale a individului în comunitate;
- Critică atât autoritarismul statal, cât şi autoritarismul religios şi consideră că amândouă contribuie la nerespectarea drepturilor fundamentale ale omului în lumea arabă;
- Solicită o guvernare bazată pe principiile coranice ale reprezentativităţii, consensului, consultării şi justei aplicări a legii, foarte apropiată de teoria democratică a lui John Locke;
- Promovează conceptele toleranţei, pluralităţii religioase şi pluralismului politic, ca fundamente ale interpretării moderne a Coranului;
- Raportând evoluţia societăţii la Raţiunea divină, în sensul promovat de Derrida, susţine o „depersonalizare" a spaţiului public, eliberat de constrângerile formulate în termeni de autoritate şi putere atât de reprezentanţii regimurilor politice, cât şi de învăţaţii islamici;
- Sprijină o regândire a Shariei din perspectiva egalităţii indivizilor în cadrul *Ummah,* comunităţii credincioşilor, egalitate care se referă la rasă, gen, etnie, conform principiilor care au stat la baza funcţionării comunităţii Profetului de la Medina;
- Promovează o cultură a „meritocraţiei", prin recursul la textele sfinte şi la exemplele din viaţa Profetului, dar şi prin reclamarea dreptului fiecărei grupări politice de a avea acces la

resursele publice, de a fi reprezentată în procesul electoral şi de a beneficia de şanse egale de acces la putere.

În plan practic, islamul liberal reprezintă o soluţie a schimbării prin faptul că se conturează deja ca o „comunitate imaginară", un spaţiu global de gândire. Acest spaţiul este circumscris de aşteptările sociale şi economice ale noilor generaţii de arabi confruntaţi cu eşecul birocraţiilor statale, creşterea şomajului şi a sărăciei; de emergenţa unor noi generaţii de intelectuali, analişti şi profesori în universităţi, care încearcă să identifice o „a treia cale", diferită de soluţiile utopice ale dictaturilor seculariste sau ale fundamentalismul religios; precum şi de generaţiile de musulmani care trăiesc în Europa sau în SUA şi aderă la liberalismul islamic ca o soluţie locală într-o lume globală. Între aceste grupuri, între aceste „comunităţi ale schimbării" există agenţi de mediere, de relaţionare, prin intermediul, pe de o parte, al educaţiei şi al celor implicaţi în reconfigurarea curriculelor de învăţământ, iar pe de altă parte, prin participarea tot mai vizibilă a unor *ulama* moderate din ţările arabe sau a liderilor liberali din exil.

Spaţiul islamului liberal, iniţial definit în jurul unor „comunităţi tăcute", ulterior lărgit în zona activismului intelectual şi societăţii civile contemporane, se extinde treptat, greoi, cu sincope şi reîntoarceri, şi în domeniul propriu-zis al politicului. Crearea unor partide islamice cu agendă moderată, apariţia unor „aripi" politice ale grupărilor militante precum Hizballah, incluse în guverne de uniune naţională, cum este cel din Liban, reconfigurarea curentelor liberale în interiorul unor partide islamiste salafiste (Fraţii Musulmani) sunt tot atâtea argumente pentru emergenţa treptată a unor alternative politice ale islamului liberal în viitoarele competiţii electorale. Victoria în alegeri a lui Benazir Bhutto în Pakistan demonstrează forţa apelului lor la democraţie şi normalitate, la libertate şi pluralism politic. Asasinarea tragică lui Benazir Bhutto demonstrează însă şi forţa semnificativă a adversarilor islamului liberal.

Dincolo de retorica de tip „9/11", a condamnării islamului în numele terorismului, islamul liberal are trei „inamici" foarte puternici: regimurile autocratice arabe (inclusiv teocraţiile), neofundamentalismul religios şi politicile incoerente ale Occidentului, care de multe ori a preferat stabilitatea geostrategică democraţiei politice.

Regimurile dictatoriale au recurs adesea la încarcerarea reprezentaţilor islamului liberal, la tortură şi asasinate, contribuind uneori la radicalizarea agendei politice a acestora. Aşa cum am văzut, mulţi lideri islamişti liberali scriu şi predică din exil. Partidele cu agendă islamică sunt fie interzise complet (Siria), fie lăsate uneori să participe, în mod controlat, la alegeri (Iordania, Maroc), fie supuse unei combinaţii între cele două abordări, în cicluri succesive de deschidere politică limitată şi, ulterior, represiune dură (Egipt). În alte state nici măcar nu există ca entitate politică, ci doar ca o firavă voce a unei societăţii civile închise în aplicarea literală a Shariei (Arabia Saudită). Tocmai datorită capacităţii speciale a lumii arabe de a crea şi susţine mişcări politice transnaţionale (prezenţa Fraţilor Musulmani se întinde din Sudan până în Iordania şi statele Golfului, mişcările nasseriste existau în tot Orientul Mijlociu), majoritatea regimurilor politice dictatoriale se tem să accepte inserţia legală şi legitimă a islamului liberal pe scena politică, deoarece aceasta ar putea determina crearea unor curente de opinie în susţinerea lor în întreaga lume arabă. Mai mult, prin însăşi existenţa lor, partidele islamice, atât radicale, cât şi moderate certifică de fapt eşecul statului modern în lumea arabă: apariţia lor este un răspuns la represiune, corupţie generalizată, reţele familiale şi de clan aflate la guvernare, intoleranţă şi incapacitate de a asigura dezvoltarea economică şi socială. *Mutatis mutandis,* această opoziţie a fost cea care a determinat victoria în alegerile din Palestina a Hamas, raportat la prestaţia problematică a OEP şi la degradarea condiţiilor de viaţă ale palestinienilor din taberele de refugiaţi.

Al doilea inamic al islamului liberal este neofundamentalismul, un adversar puternic pe care de multe ori statul autocratic, chiar dacă

laic, îl foloseşte pentru a reprima reprezentanţii acestei ideologii (Egipt, Pakistan). Fundamentaliştii, fie ei din zona radicalismului politic, fie din spaţiul islamului oficial, al învăţaţilor, *ulama,* condamnă liberalismul islamic şi reinterpretarea Coranului ca „inautentică", în cel mai bun caz „necredincioasă" *(kafir),* în cel mai rău, ca o formă de „apostazie". Clamarea autenticităţii şi autorităţii în interpretatea textelor sfinte este, după cum am văzut, un demers politic – o formă de incluziune sau, dimpotrivă, de excluziune (chiar şi fizică) din spaţiul politic al comunităţii musulmane.

A fi condamnat ca necredincios sau apostat înseamnă dispariţia din spaţiul public, posibil chiar asasinarea fizică, ceea ce reprezintă o perspectivă mult mai gravă chiar şi decât alternativa încarcerării de către un regim politic represiv. Fundamentaliştii îi acuză pe islamiştii liberali că sunt aserviţi Occidentului, că sunt „agenţi ai Occidentului" care vor să mineze din interior credinţa musulmană, prin impunerea unor modele străine acesteia. Pentru neofundamentalişti, un liberal islamist este, la fel ca un adept al secularismului, un „Unchiul Tom" (denumire peiorativă pentru acei negri aserviţi şi supuşi de bunăvoie albilor). Am demonstrat însă cât de incorecte sunt asemenea abordări, având în vedere filonul raţionalist al interpretărilor medievale ale Coranului, precum şi filonul reformist al gânditorilor secolului XIX, precum al-Afghani, Abduh sau Muhammad Iqbal, „părintele spiritual" al Pakistanului. Islamul liberal are tot atâtea pretenţii legitime la autenticitate şi respectare a tradiţiei, câte pot avea şi celelalte curente, fundamentaliste sau radicale. Atunci când redeschizi „poarta interpretării" şi a reformulării *fiqh,* deschizi de fapt dezbaterea cu privire la autoritate în islam, cu implicaţii imense pe termen mediu şi lung asupra statului şi societăţii musulmane.

În fine, al treilea inamic al islamului liberal este generat nu de un curent de gândire, ci de absenţa unui curent de gândire coerent al Occidentului asupra democratizării Orientului Mijlociu. Este un loc comun şi o exagerare teza celor care susţin, fără a analiza, a deconstrui contextul politic şi geostrategic al acelei perioade, faptul

că CIA l-a creat pe Bin Laden, cu atât mai mult cu cât, după cum am văzut, eticheta de „terorist" se aplică diferenţiat, în funcţie de epocă şi de referenţialele politice folosite. Pe de altă parte, nu este mai puţin adevărat faptul că, pe tot parcursul secolului XX, politica europeană şi americană a contribuit atât la menţinerea unor regimuri dictatoriale, cât şi la reprimarea islamului liberal sau, mai rău, la radicalizarea discursului islamiştilor moderaţi.

Raţiunile au fost de fiecare dată altele: opoziţia faţă de URSS şi crearea „sferelor de influenţă", accesul la resursele petroliere, răspunsul la ameninţarea teocratică în conflictul dintre Iran şi Irak, preferinţa pentru stabilitate în detrimentul unei democratizări incerte în fostele colonii – Algeria, Tunisia –, sau, mai recent, pericolul inamicului terorist şi al „jihadului îndepărtat" la adresa democraţiilor occidentale. Experimentele din Afganistan şi Irak postintervenţie militară au demonstrat că „democratizarea" în sine poate fi periculoasă, consolidând anumite opinii legate de alternativa autoritaristă ca singură soluţie de guvernare „orientală". Această abordare traduce vechile teze orientaliste într-o paradigmă „realistă" asupra securităţii internaţionale: „spiritul semitic antiştiinţific şi bigot" al lui Ernest Renan, „despotismul oriental" al lui Montesquieu sau „fanatismul lui Mohammed" al lui Voltaire sunt chemate să argumenteze imposibilitatea democraţiei în Islam.

La nivel concret, politica occidentală faţă de spaţiul islamic a avut întotdeauna o problemă de clasificare a mişcărilor politice islamiste şi de percepţie asupra discursului acestora, semnificaţiilor şi simbolurilor folosite. Această problemă de înţelegere, de definire prin diferenţa specifică a condus uneori la dezastre politice. Cel mai cunoscut exemplu este războiul civil din Algeria. Frontul Islamic al Salvării (FIS), reprezentând opoziţia algeriană, era divizat între două curente, unul liberal şi unul radical. În alegerile din 1991 şi începutul lui 1992, aripa liberală era în ascensiune, liderii săi determinau politica de partid şi alegeau candidaţii pentru alegeri din rândul islamiştilor moderaţi. Abbasi Madani, conducătorul grupării liberale

a FIS, asigura opinia publică de aderarea moderaților la democrație și pluralism și de faptul că discursul religios nu va deveni un „monopol" de partid. După ce FIS a obținut aproape 80% din voturi în primul tur, armata algeriană, sprijinită de Franța și de SUA, a anulat alegerile, a interzis FIS ca partid politic și i-a arestat liderii. Urmarea a fost un sângeros război civil de peste 11 ani, în care primele victime au fost islamiștii liberali, zeci dintre ei asasinați de grupările radicale și condamnați în public pentru că au propus o soluție islamică în și prin regulile democratice. Faptul că Occidentul a considerat imposibilă o democrație islamistă liberală a devenit astfel o profeție autoîndeplinită *(self fulfilling prophecy)*.

Alte exemple, mai puțin dramatice, dar la fel de relevante, includ balansul european cu privire la dialogul cu Hamas după alegerile din Gaza, reticența în a-l considera un partener de discuții în condițiile în care acesta se legitima prin rezultatul alegerilor și, în contrapartidă, refuzul Hamas de a accepta negocierile cu Israelul și reîntoarcerea la abordări radicaliste (după ce se discutase deja modificarea documentelor fondatoare și eliminarea unora din tezele jihadiste din cuprinsul acestora).

În fine, susținerea de către SUA a Arabiei Saudite a contribuit la prezervarea caracterului autarhic al regimului, aceasta fiind probabil singura țară arabă în care societatea civilă nu este aproape deloc vizibilă: nu există spații publice de dialog, cinematografe sau teatre, segregarea pe criterii de gen este aplicată în întregime în spațiul public. În Iran, există totuși o societate civilă puternică, de multe ori reprimată de autorități, dar care dispune de platforme de dialog și contestare deschisă a puterii (organizații neguvernamentale, asociații profesionale, publicații și reviste). Ambele forme de teocrație aplică Sharia, dar în Arabia Saudită vorbim de o Sharia wahabită, strictă, literal interpretată, în vreme ce în Iran vorbim de o Sharia adaptată nevoilor revoluționarismului antioccidental, o Sharia care permite și admite, până la un punct, contestarea modului în care este aplicată.

Aceeaşi problemă de delimitare se ridică în contextul activismului pentru drepturile omului în Islam: de multe ori, condamnările la moarte pentru apostazie sau măsurile de represiune împotriva femeilor sunt rezultatul unei „antante" informale între stat şi fundamentalişti, în care statul preferă să rezolve o problemă politică transformând-o într-una religioasă şi condamnând radicalismul pentru crimele pe care le tolerează el însuşi. De asemenea, statul sau autorităţile religioase intervin rareori pentru a soluţiona probleme apărute în spaţiul familial (maltratarea fizică a femeilor şi copiilor, căsătoriile aranjate între minori), chiar şi atunci când sunt încălcate unele norme ale Shariei, conform şcolii de drept islamic aplicate în acea ţară.

În prezent, există însă un important curent de opinie în favoarea transformării percepţiilor şi politicilor americane, concretizat într-o activitate susţinută a analiştilor şi teoreticienilor de la CSIS, RAND Corporation sau Carnegie Endowment for Peace[1], care propun soluţii de tipul „civic democratic islam", „parteneriate prin diferenţiere", „politici de lărgire a bazei de contestare islamice a regimurilor dictatoriale".

Premisa de la care pornesc noile teorii privind democratizarea include necesitatea unor reforme „din interior", susţinute de parteneri externi, şi nu a unor reforme bazate pe soluţii impuse, fabricate în exteriorul lumii musulmane. Această abordare este mai modestă decât proiectele incluse în *Greater Middle East,* deoarece consideră că schimbările interne sunt lente, dificile, iar resursele aflate la dispoziţia opoziţiei şi a societăţii civile foarte reduse, deci transformările nu se pot produce decât în timp; pe de altă parte, este o abordare

[1] Cheryl Benard, *Civil Democratic Islam. Partners, Resources and Strategies*, RAND National Security Research Division, RAND Corporation, Santa Monica, 2003, www.rand.org

Thomas Carothers şi Marina Ottaway (editori), *Uncharted Journey. Promoting Democracy in the Middle East*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, 2005. De asemenea, Carnegie publică lunar un *Arab Reform Bulletin* şi periodic *working papers* despre Islamul liberal, curentele moderate islamiste, liberalizare şi modernizare în Orientul Mijlociu.

mai realistă, care ţine cont de „particularismul", de „specificitatea" spaţiului politic islamic.

Un element specific ignorat mult timp în politicile occidentale, deşi clamat de mulţi analişti (Fuller, Eickelman, Piscatori, Esposito, Kepel, Burgat, Roy, pentru a nu-i cita decât pe cei mai cunoscuţi) este decredibilizarea „secularismului" – atât la nivel de simbol, de concept, cât şi la nivel de practică –, perceput ca un import străin de societatea islamică. Mai mult, secularismul a ajuns să fie asociat inevitabil agendei unor regimuri dictatoriale, care, prin manipularea discursivă a terminologiei specifice modernităţii şi democraţiei, justifică în numele acestuia reprimarea dură a oricăror mişcări islamiste, fie acestea partide, organizaţii neguvernamentale sau asociaţii cu scop educaţional. Cel mai la îndemână exemplu este cel al preşedintelui Hosni Mubarak, care a interzis orice partid politic religios, dar, în schimb, admite ca Ministerul Justiţiei din Egipt să aprobe condamnările la „apostazie" ale unor intelectuali, la presiunile *ulama* de la al-Azhar (după cum am prezentat în lucrare, apostazia trebuie aprobată de o autoritate civilă şi nu religioasă – datorită tradiţiei coranice legate în primul rând de „apostazia" politică, respectiv revolta împotriva autorităţii).

Există un islam al puterii şi un islam al opoziţiei, există un secularism al puterii, dar, secularismul opoziţiei este foarte slab reprezentat: mulţi dintre cei care susţin agenda secularistă, „dezislamizarea" societăţii, sunt fie acuzaţi că ar fi agenţi ai puterii, fie ai Occidentului. În contracararea lor, radicalismul islamist a inventat un întreg inventar de termeni şi concepte, calchiate după împrumuturi occidentale, precum „Westoxifiation" (adică intoxicarea de Vest).

De asemenea, aşa cum am demonstrat în capitolul dedicat islamului şi secularismului, acesta din urmă nu este o componentă inevitabilă a democraţiei. Nu este necesară separarea completă a statului de religie, la fel de utopică în lumea arabă precum instituirea Califatului dorită de radicalismul islamic, ci stabilirea unor „frontiere", în sensul folosit de John Locke, a unor clarificări legate de responsabilităţile

legale şi juridice ale statului, de modul în care se realizează recursul la Sharia şi domeniul în care aceasta ar trebui aplicată.

Acest demers ar fi de fapt o formă parţială de secularism, ce poate fi adaptată specificului Islamului politic. Asemenea frontiere clar definite ar contribui şi la re-aşezarea autorităţii sociale a *ulama* pornind de la premise moderne, liberale. Este inacceptabil ca un sistem public de *accountability* să nu fie aplicat în mod egal sau cel puţin cu acelaşi grad de eficienţă atât la nivel de control al exercitării puterii de către stat, cât şi la nivelul exercitării autorităţii religioase.

Societatea musulmană a sublimat legile islamice vreme de secole în practici curente, forme de socializare distincte, simboluri şi semnificaţii specifice, aşa cum demonstrează majoritatea studiilor antropologice asupra islamului. Nu se poate nega această tradiţie religioasă şi nici nu poate fi atribuită unui localism etnic sau naţional. Dimpotrivă, această tradiţie poate fi utilizată pentru formularea unui răspuns islamic la problema democraţiei, tot astfel cum, în teoriile lui Nick J. Rengger, comunitarismul poate fi subsumat, inclus, valorificat într-o viziune cosmopolită asupra democraţiei. În termenii unor mişcări politice contemporane, islamul liberal poate fi abordat ca o formă de „alter-mondialism", conform tezelor lui Charles Tilly şi Jacques Derrida: cooperare globală, dar specificitate locală, prezervarea solidarităţii ca alegere raţională a unei comunităţi pentru adaptarea sa la o lume globală, promovarea unor valori umane universale ca răspuns la consecinţele negative ale globalizării.

Pe această linie, se poate argumenta şi cea de-a treia şi ultima concluzie a lucrării de cercetare: posibilitatea emergenţei unei formule de democraţie liberală islamistă (generată prin sau cu susţinerea Islamul politic).

Ce ar însemna un asemenea proiect? În primul rând, o democraţie liberală islamică nu ar semnifica „islamizarea" societăţii şi economiei, aşa cum susţin unii neofundamentalişti. O societate „islamizată" complet, pornind de la Sharia actuală, neadaptată modernităţii este o societate a represiunii, o societate în care chiar islamul liberal ar

înceta să existe. O economie islamică înseamnă un sistem condamnat din start la faliment. Un stat islamic în sensul Shariei riscă să devină o dictatură militară cu discurs religios, cum este cazul Sudanului.

O democraţie liberală islamică trebuie să pornească de la setul de principii ale pluralismului, libertăţii de exprimare şi reprezentantivităţii politice, care caracterizează gândirea politică a liberalismului islamist, aşa cum este astăzi exprimată în diferite platforme-program de către Mohammed Shahrur, Mohamed Charfi sau Rachid Ghannouchi. Esenţa demersului este, într-o primă etapă, deconstructivistă – deconstrucţia autorităţii islamice acordate exclusiv *ulama,* deconstrucţia politicilor orientate spre liberalizare economică în detrimentul democratizării şi al recursului regimurilor politice actuale la „democraţii controlate" sau, în terminologia lui Esposito, la „risk-free democracy".

Valorile şi obiectivele promovate în teoria politică a lui John Locke trebuie considerate în acest sens ca obligatorii, nontranzacţionabile: pluralism, reprezentativitate şi responsabilitate politică, consens al comunităţii şi toleranţă ca principiu de respectare a drepturilor omului. Multe dintre analizele folosite pe parcursul cercetării (Beverly Milton-Edwards, John L. Esposito şi John Voll, Graham Fuller) au evidenţiat faptul că multe regimuri politice arabe au propus ca variantă a deschiderii politice, uneori ca o anticameră ca a acesteia, alteori ca o alternativă, forme de liberalizare economică şi privatizare, agrearea formării unor organizaţii civile şi o mai mare libertate acordată asociaţiilor profesionale. Modelul asiatic al capitalismului chinez, abordările de tipul tigrilor asiatici (Singapore) sau „democraţia controlată" susţinută de Vladimir Putin sunt încă teme atractive pentru guvernele din Egipt, Tunisia sau Siria.

Deşi acestea au contribuit la o anumită relaxare a autoritarismului statal, dezvoltarea societăţii civile şi o creştere a libertăţii de exprimare, asemenea tipuri de „reformism" au eşuat în a accepta formarea unor opoziţii politice viabile, fiind destinate, în majoritatea cazurilor, asigurării unui „debuşeu" social şi economic pentru posibilele

acţiuni contestatare ale tinerelor generaţii. Mai mult, „capitalismul bazarului" a contribuit la accentuarea corupţiei în birocraţia statală şi nu a asigurat premisele unei dezvoltări economice accelerate, aşa cum a fost aceasta susţinută în ţările asiatice din raţiuni multiple: emergenţa unor *nouveaux-riches,* accentuarea diferenţelor între nivelurile nu susţinerea extensiei clasei de mijloc, menţinerea reţelelor de familie şi clan cu acces privilegiat la resurse, absenţa unei culturi sociale a disciplinei după modelul celor extrem orientale. Fără mecanismele de responsabilizare oferite de alegerile libere şi de existenţa unei alternative politice nu se poate construi un mecanism viabil de contrabalansare a puterii statale, de monitorizare şi control al actualilor lideri. Mulţi analişti au argumentat că o alternativă islamistă riscă să conducă la apariţia unor state totalitare noi, de această dată de factură fundamentalist-islamică. Pe de altă parte, alţii argumentează că numai acceptând şi tolerând o opoziţie islamică, aceasta va deveni loială jocului politic democratic: atunci când poate câştiga în alegeri, va sprijini alegerile libere, atunci când trebuie să susţină un program politic, va deveni mult mai pragmatică şi mai moderată decât atunci când este interzisă prin lege.

Există un potenţial foarte important de dialog şi cooperare la nivelul opoziţiei politice din statele musulmane, atât între unele curente tradiţionaliste şi reformişti, cât şi între reformiştii islamişti şi curentele seculariste, în favoarea unei restructurări de substanţă a fundamentelor politice şi socioeconomice. Promovarea principiului „incluziunii" politice atât a islamiştilor moderaţi, cât şi a tradiţionaliştilor şi secularişţilor poate conduce la formularea unui „pact naţional" prin care, asigurându-se din start sancţionarea comportamentelor antidemocratice, poate demara un proiect extins de democratizare a statului musulman. Un asemenea pact poate fi un răspuns adecvat temerilor exprimate de cei care consideră că accesul oricăror islamişti la putere va însemna apariţia unor „state fundamentaliste".

O democraţie islamică nu poate adopta în întregime un program secularist identic cu cele din democraţiile occidentale consolidate

(unde am remarcat din studiile sociologice, cu excepţia SUA, există totuşi legături puternice între stat şi religie, între stat şi Biserică). În schimb, definirea unei forme clar stabilite de „instituţionalizare a islamului", pe parametri democratici, prin stabilirea acelor „frontiere" evocate anterior va sprijini cauza democraţiei din perspectiva faptului că va permite islamului liberal să conteste hegemonia învăţaţilor musulmani şi a fundamentaliştilor atât la nivel de stat, cât şi la nivel de religie. Noi forme de legitimitate politică şi religioasă ar putea astfel fi dezvoltate, pe baza unei condiţii inevitabile a oricărui proiect democratic: legitimitatea, de orice natură ar fi aceasta, nu este un dat imuabil, transcendent, oferit de Divinitate unei anumite categorii politice sau sociale, ci este o luptă, o competiţie pentru câştigarea şi păstrarea loialităţii şi susţinerii comunităţii.

Un asemenea proiect de democraţie liberală islamică nu este însă realizabil fără o reformă religioasă de anvergură sau nu poate fi separat de dezbaterile privind o asemenea perspectivă. Nu ne referim aici la o formulă de reformă protestantă de tipul celei calviniste sau luterane, pentru că aceasta a apărut în societăţi agrare, în curs de modernizare, în care autoritatea absolutistă era contestată în numele renaşterii conştiinţei individuale a credincioşilor. Totuşi, asemenea proiecte nu asigură în mod necesar o anticameră a democraţiei, ci pot eşua foarte uşor într-un nou puritanism religios de tipul wahabismului.

În lumea postmodernă, comparaţia cea mai adecvată ar fi între o reformă a *fiqh* promovată de islamul liberal şi *Aggiornamento* catolic al secolului XX. Deşi, în timp, s-au operat multe modificări ale normelor islamice, acestea au fost de fapt forme de adaptare treptată, graduală la necesităţile unor noi comunităţi, cum ar fi cele ale musulmanilor emigraţi în Europa sau America. Nu a existat însă un consens religios asupra unei reforme de anvergură a Shariei, a unui proiect de „democratizare" religioasă, care să fie asumat de reprezentanţii tuturor celor patru şcoli de drept islamic.

Nader Hashemi[1] argumentează că există o relaţie simbiotică între reformismul religios şi dezvoltarea democraţiei, pornind de la constatarea lui Samuel Huntington că trei pătrimi din statele care au făcut parte din al treilea val de democratizare, între 1974 şi 1989, au fost catolice[2], şi de la raţionamenul lui Jose Casanova asupra rolului major jucat de Conciliul de la Vatican din 1960 în acest domeniu.

Jose Casanova consideră că al doilea Conciliu de la Vatican, prin formularea oficială a *Aggiormamento,* a aprobat reconcilierea doctrinei catolice cu aspectele fundamentale ale modernităţii, printre care libertatea religioasă, drepturile omului şi democraţia şi a permis Bisericii Catolice să contribuie direct la lupta pentru emancipare şi eliberare din societăţile majoritar catolice. Casanova demonstrează că acest demers teologic a condus la formularea unui catolicism modern, ancorat în spaţiul public contemporan, iar despărţirea religiei de stat nu a determinat o „privatizare" a catolicismului. Dimpotrivă, l-a transformat într-un actor politic şi social relevant pentru condiţiile istorice ale acelui moment. Aceasta a permis grupurilor catolice şi asociaţiilor religioase să joace un rol constructiv în consolidarea democraţiei liberale şi în crearea unor societăţi democratice.[3]

Pentru a asigura un proces similar de *Aggiornamento,* de „aducere la zi", în islam, este necesară atât reformularea, reinterpretarea unor norme islamice, în spiritul valorilor fundamentale ale Coranului, cât şi definirea unui sistem similar de relaţionare dintre stat şi religie. Nader Hashemi citează modelul indonezian în care, deşi există o separare funcţională între stat şi religie, religia nu este relegată în

[1] Nader Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2009

[2] Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Oklahoma University Press, Norman, 1991, p. 76

[3] Jose Casanova, „Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam", *Social Research,* nr. 68, iarna 2001, pp. 1043-1047, prezentat în Nader Hashemi, *op. cit.*

sfera privată, fiind încurajată participarea partidelor religioase în competiția politică. Orientarea „inclusivistă" a Islamului indonezian evită impunerea unei singure interpretări a religiei ca dogmă oficială în societate, susținând simultan toleranța religioasă, dar și angajamentul personal în respectarea riturilor și a ritualurilor. Este o formă de „indigenizare" a secularismului, care se conformează drepturilor omului, dar permite religiei să contribuie la progresul social și economic.

În final, trebuie menționat faptul că multe dintre adaptările și reformele propuse au, inevitabil, și o componentă legată de modificarea, în timp, a mentalului colectiv. Am văzut că islamul este o religie a dezbaterii, a contestării, a disputelor ideatice și conceptuale. Nimic nu este deci antidemocratic în islam. Pe de altă parte, acestuia i se suprapun discursuri, paradigme și teme ale modernității, împrumuturi conceptuale și ideatice care configurează, inevitabil, forme de definire prin „alteritate". O problemă a discursului politic al islamului liberal rămâne legată de necesitatea transcenderii conceptelor secolului XX referitoare la colonialism-colonizare și opoziția dintre Orient și Occident ca temă recurentă a multora dintre curentele islamiste contemporane. Am văzut că, în bună măsură, un asemenea demers a început, atunci când am evidențiat regândirea *hijra*, a emigrării, ca o întoarcere spre o Casă a Păcii, un spațiu al respectării drepturilor omului, regăsit de musulmani în Occident și nu în lumea arabă. Pe de altă parte, consider că există o formă de definire prin negare a specificității lumii arabe, care va trebui depășită nu numai în discursul politic, ci și la nivelul percepțiilor comunității: Vestul ca „alteritate", Vestul ca „inamic" reprezintă teme atât de profund ancorate în lumea musulmană, încât blamarea sa pentru eșecul modernizării arabe a devenit un loc comun. La această evoluție nu a contribuit atât radicalismul islamic al secolului XX, cât tezele naționalismului secular și socialist, care rămân o moștenire intelectuală indiscutabilă pentru intelectualii arabi. Majoritatea teoreticienilor de astăzi ai islamului liberal au învățat în școlile în care nasserismul

era prezentat, în anii 1960–1970, ca „soluţia" arabă, specială, particulară, la modernitate.

Discursul arab contemporan este atât de impregnat de tema opoziţiei Islam–Occident, tot mai puternic folosită după Revoluţia Islamică din Iran, încât aceasta este uneori invocată chiar şi de intelectuali liberali atunci când încearcă să „fluture" steagul autenticităţii arabe sau musulmane. Problema este că un asemenea discurs nu poate ţine loc de program politic, iar căutarea „autenticităţii" şi a „particularismului" cade în capcana relativismului teoriilor postmodernismului radical: „comunitarismul" opus „cosmopolitanismului" nu poate asigura formarea unor identităţi globale democratice, ci revine la o fragmentare, o fărâmiţare a lumii musulmane, a *Ummah*. În consecinţele sale extreme, curentul „autenticismului", al unora dintre gânditorii fundamentalişti, conduce la separarea Vestului de Est în interiorul lumii musulmane, nu în afara sa – între musulmanii din Europa şi America şi musulmanii din Orient, între Maghreb („vestul" lumii arabe) şi Mashkrek („estul" lumii arabe, Orientul Mijlociu).

Mai mult decât atât, aşa cum am arătat pe parcursul lucrării, există o competiţie a discursului „fundamentalist" creştin şi islamic care a apărut după 11 septembrie 2001 şi în care conflictul civilizaţiilor este clamat de ambele părţi ca ireductibil: orientaliştii din Occident dau astfel dreptate, implicit, radicaliştilor şi antioccidentalilor din Orient, într-o *self-fulfilling prophecy* care alimentează discursul unui Bin Laden sau Ayman Zawahiri.

Soluţia este, oarecum paradoxal, ancorată în premodernitatea şi în începutul modernităţii gândirii arabe, în recursul la teoriile lui Ibn Khaldun, în rememorarea disputei din Parisul sfârşitului de secol XIX între Jamal al-Din al-Afghani şi Ernest Renan cu privire la schimburile culturale şi civilizaţionale dintre Orient şi Occident, la modul în care s-au influenţat reciproc şi s-au dezvoltat în „ospitabilitate", ca să folosesc un alt concept al lui Derrida, unul faţă de celălalt. Sau aşa cum afirma fostul preşedinte al Iranului, Mohammad Khatami, „ar

trebui să studiem în Occident, căci acolo este fântâna tuturor transformărilor".

Această soluţie converge spre crearea premiselor unei „antante" a civilizaţiilor şi religiilor, aşa cum este aceasta construită prin analiza mesajului „Popoarelor Cărţii" din Coran de către Louis Massignon sau Jacques Derrida. Există, în susţinerea unui asemenea demers, formule de dialog ecumenic şi politic sau chiar politico-ecumenic, lansate de liberalii islamici care au susţinut dezbateri şi conferinţe între musulmani, creştini şi evrei pe tema răspunsului religiei la globalizare, reformulării identităţii individuale religioase şi modului în care postmodernitatea revalorizează „întoarcerea religiei" în spaţiul public şi politic. Din păcate, asemenea dialoguri sunt încă excepţia şi nu regula.

GLOSAR DE TERMENI DIN LIMBA ARABĂ

Notă: Transliteraţia a fost realizată pornind de la transcrierea fonetică folosită în literatura anglo-saxonă, pe baza unei versiuni simplificate, utilizate de majoritatea autorilor citaţi în lucrare. Explicarea termenilor a fost confruntată cu traducerea lor din Thomson şi Gale, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World.* [1]

Ahl al-Kitab	„Popoarele Cărţii", „oamenii Cărţii", comunităţile religioase care au Scripturi (musulmanii, creştinii şi evreii). Aceste popoare au un statut protejat şi conform Coranului pot să-şi pratice liber religia, spre deosebire de statutul acordat de Muhammad arabilor păgâni
'alim, pl. ulama	învăţat religios în Islam
ayatollah	lider religios de nivel înalt în şiism
bida'	inovaţie în tradiţia islamică, inacceptabilă celor care aplică strict tradiţia
Caliph	succesor al profetului Muhammad şi lider al comunităţii islamice în tradiţia sunnită

[1] Richard C. Martin (editor-şef), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World,* Thomson and Gale, Macmillian Reference USA, 2004, New York

Dar al-Harb	Casa Războiului, teritoriul nonislamic
Dar al-Islam	Casa Păcii, teritoriul islamic, unde se aplică legile islamice
Dawa	„chemarea la islam", promovarea credinței, în sens larg a activismului social islamic
faqih, pl. **fuqaha**	expert legal, jurist islamic
fatwa	opinie legală formală sau decizie a muftiului în aplicarea legii islamice
fiqh	jurisprudența islamică prin care se aplică normele Sharia
fitna	anarhia, haosul politic, luptele violente în interiorul comunității islamice
hadith	raport, povestire despre vorbele și acțiunile Profetului Muhammad
hadd, pl. hudud	condamnări precise în legea islamică: se referă la pedepse corporale – uciderea cu pietre a adulterinului, amputarea brațului hoților etc.
hadj, hajj	pelerinajul anual la Mecca, obligatoriu cel puțin o dată în viață
halal	activități permise, legale în Islam
haraka	mișcare, în sens politic
haram	activități interzise de legea islamică
hijab	văl sau acoperământ al capului purtat în public de femeile musulmane
hijra	emigrarea lui Muhammad de la Mecca la Medina în 622 d.Hr., care a condus la stabilirea primei comunități musulmane
Hizballah	Partidul lui Dumnezeu/Allah

ibadat ritualuri, acte de devoţiune faţă de Divinitate

ijma consens, acord al comunităţii ca sursă a dreptului islamic

ijtihad analiză independentă, interpretare a legii islamice pe baza raţiunii

imam lider religios, în şiism, succesor al lui Muhammad, descedent al lui Ali, care guvernează comunitatea ca lider politic inspirat de Divinitate

intifada revolta palestiniană împotriva ocupaţiei israeliene

infitah de la vb. *fataha*, a deschide, deschidere, liberalizare în sens politico-economic

islah reformă sau revitalizare a comunităţii musulmane prin reîntoarcerea la Coran şi exemplul Profetului

jahiliyya perioada păgână, a ignoranţei în Arabia preislamică

jihad efort, luptă pentru a urma învăţăturile islamice; poate include jihadul „personal" (efortul de a respecta credinţa islamică a fiecărui musulman), jihadul defensiv (apărarea credinţei, lupta armată împotriva invadatorilor) şi jihadul ofensiv (războiul sfânt împotriva necredincioşilor)

kafir/kufir necredincios, infidel în sens religios, care respinge mesajul islamului

madhhab Şcoală de gândire clasică islamică cu impact în legislaţie şi teologie. Sunniţii recunosc patru şcoli de drept islamic: Shafiism, Malikism, Hanafism şi Hanbalism, numite după învăţaţii religioşi care le-au înfiinţat. Şiiţii urmează şcoala Jafari, numită după al şaselea imam (Jafar al-Sadiq) dar acceptă şi *ijtihad* de către înalţii învăţaţii religioşi în viaţă.

madrasa	seminar, colegiu sau universitate religioasă islamică
Mahdi	liderul trimis de Allah care va veni să stabilească domnia lui Dumnezeu pe pământ şi instituirea unei societăţi drepte
majlis al-shura	consiliu consultativ
maslaha	interesul public, colectiv în sensul bunăstării comunităţii
mufti	specialist în legea islamică, competent să emită *fatwa* în aplicarea legii islamice
mujaddid	care reînnoieşte, care aduce reînnoirea *(tajdid)* islamului
mujahid, pl. mujahadin	soldat al lui Allah
mujtahid	care practică *ijtihad,* interpretarea legii islamice
mullah	lider religios local
Nahda	Renaştere, în Tunisia numele unui partid islamist de opoziţie
qadi	judecător care aplică Sharia
qiyas	raţionament prin analogie în interpretarea textelor sfinte
ridda	apostat, vinovat de apostazie, exclus din comunitatea musulmanilor
salafi	strămoşi, primii musulmani din comunitatea lui Muhammad, a căror viaţă şi pratică este considerată ca exemplară şi criteriu de autoritate în Islam
salafiyya	mişcare care promovează întoarcerea la învăţăturile primilor musulmani

salat	rugăciunea musulmană practicată de cinci ori pe zi
shahada	confesiunea credinţei prin care o persoană devine musulman – „nu există alt zeu decât Dumnezeu şi Muhammad este Profetul său“
Sharia/Shariah	literar „cale“; legea islamică care încorporează Coranul, *Hadith* – vorbele Profetului, *Sunna* – practica Profetului ca bază pentru normelor islamice
Shaykh, rom. Şeic	lider tribal în sufism, termen aplicat şi unui profesor sau lider religios
Shia, şiism	„Partidul lui Ali“, musulmanii care cred că Ali este succesorul desemnat al Profetului
shura	consultare
Sufi, sufism	misticismul islamic
Sunna, sunnah	ractica exemplară, stabilită după comportamentul lui Muhammad
Sunni, sunnism	majoritatea comunităţii musulmane care consideră că aplică *Sunna* şi exemplul primilor musulmani
tafsir	analiza, interpretarea Coranului. *Tafsir al-Manar,* interpretarea Coranului realizată de Muhammad Abduh şi Rashid Rida în revista *Al-Manar*
tajdid	reînnoirea islamului, reîntoarcerea la surse, Coran şi exemplul Profetului
takfir	excomunicare, proclamarea cuiva drept necredincios
talfik	„analiza greşelii primare“ respectiv evaluarea credibilităţii unei surse *a hadith* pentru stabilirea veridicităţii acestuia sau a concordanţei între prevederile Coranului şi cele lui *hadith*

taqlid	imitaţia sau aplicarea deplină a tradiţiei *hadith,* a doctrinelor legale ale primilor musulmani, opus *ijtihad* care presupune interpretarea lor
tawhid	unitatea Divinităţii, suveranitatea absolută a lui Allah singur asupra universului
Umma, Ummah	comunitatea credincioşilor musulmani
zakat	contribuţia la mila publică, îndatorirea de a plăti o taxă din venituri, care să fie distribuită celor săraci
wasatiyya	„calea de mijloc", centrismul, program politic promovat de islamiştii moderaţi din Egipt. *Hizb al-Wasat,* Partidul de Centru

BIBLIOGRAFIE

Abu-Rabi', Ibrahim (editor), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, Blackwell Publishing, Oxford, 2006

Abu-Rabi', Ibrahim, *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, Londra, 2004

Abu Zayd, Nasr, *Reformation of Islamic Thought*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006

Aburish, Said K., *Nasser, the Last Arab*, St. Martin's Press, New York, 2004

Adler, Emanuel; Barnett, Michael (editori), *Security Communities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998

Afary, Janet şi Anderson, Kevin B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and Seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005

Ahmed, Akbar, *Journey into Islam. The Crisis of Globalization*, Brookings Institution Press, Washington, 2006

Ahmed, Akbar, *Discovering Islam. Making Sense of Muslim History and Society*, Routledge, New York, 2001

Akbarzadeh, Shahram, MacQueen, Benjamin (editori), *Islam and Human Rights in Practice. Perspectives Across the Ummah*, Routledge, New York, 2008

Akhtar, Shabbir, *The Quran and the Secular Mind. A Philosophy of Islam*, Routledge, New York, 2008

Amin, Samir, *Delinking: Towards a Polycentric World*, Zed Books, Londra, 1990

Arkoun, Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve et la Rose, Paris, 1984

Armstrong, Karen, *The Battle for God: A History of Fundamentalism*, Alfred A. Knopf, New York, 2000

Ayub, Mohammed, *Political Islam, Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, Londra, 1991

Batatu, Hanna, *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*, Princeton, New York, 1999

Barnett, Michael, *Dialogues in Arab Politics: Negotiations in Regional Order,* Columbia University Press, New York, 1998, www.ciaonet.org/book/barnett/index.html

Benard, Cheryl, *Civil Democratic Islam. Partners, Resources and Strategies*, RAND National Security Research Division, RAND Corporation, Santa Monica, 2003, www.rand.org

Binder, Leonard, *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988

Booth, Ken; Smith, Steve (editori), *International Relations Theory Today*, Polity Press, Cambridge, 1995

Brown, L. Carl, *Religion and State. The Muslim Approach to Politics*, Columbia University Press, New York, 2000

Bulliet, Richard W., *Under Siege: Islam and Democracy*, editor, The Middle East Institute of Columbia University, New York, 1994

Bunt, Gary R., *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, Pluto Press, Londra, 2003

Burgat, François, *Islamism in the Shadow of al-Qaeda*, University of Texas Press, Texas, 2008

Bhutto, Benazir, *Reconcilierea. Islamul, democraţia şi Occidentul*, Editura RAO, Bucureşti, 2008

Campbell, Kurt M., Nye, Joseph S. Jr., Scowcroft, Brent, *In Search of an American Grand Strategy for the Middle East. A Report of the Aspen Strategy Group*, The Aspen Institute, Aspen Strategy Group, One Dupont Circle, Washington, DC, 2004

Carothers, Thomas; Ottaway, Marina (editori), *Uncharted Journey. Promoting Democracy in the Middle East*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington, 2005

Carré, Olivier, *L'Utopie islamique dans le monde arabe*, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1991

Charfi, Mohamed, *Islam and Liberty. The Historical Misunderstanding*, Zed Books, New York, 2005

Collins, Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change,* Harvard University Press, Cambridge, 1998

Commins, David, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, I. B. Tauris, New York, 2006

Cook, David, *Studies in Muslim Apocaliptic*, The Darwin Press, Princeton, New Jersey, 2002

Coranul, traducere din limba arabă de George Grigore, Editura Herald, Bucureşti, 2005

Coulson J. Noel, *Conflicts and Tension in Islamic Jurisprudence*, University of Chicago Press, Chicago, 1969

Dabashi, Hamid, *Islamic Liberation Theology. Resisting the Empire,* Routledge, New York, 2008

Dabashi, Hamid, *The Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran,* New York University Press, New York, 1993

Dahl, Robert (editor), *Regimes and Oppositions*, Yale University Press, New Haven, 1973

Devji, Faisal, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*, Hurst & Co., Londra, 2006

Diamond, Larry; Plattner, Marc F., Costopoulos, Philip (editori), *World Religions and Democracy*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2005

Delong-Bas, Natana J., *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford University Press, Oxford, 2004

Derrida, Jacques, *Deconstrucţia politicii*, Idea Design&Print, Cluj, 2005

Derrida, Jacques; Vattimo, Gianni, *Religion*, Stanford University Press, Stanford, 1998

Dudoignon, Stephane A.; Hisao, Komatsu; Yasushi, Kosugi (editori), *Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, Transformation, Communication*, Routledge, New York, 2006

Eickelman, Dale F.; Anderson, Jon W. (editori), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Indiana University Press, Bloomington, 1999

Ernst, Carl W., *Following Muhammad. Rethinking Islam in the Contemporary World*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London, 2003

Esposito, John L.; François, Burgat (editori) *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe,* Hurst, Londra, 2003

Esposito, John L., *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2002

Esposito, John L.; Tamimi, Azzam (editori), *Islam and Secularism in the Middle East,* New York University Press, New York, 2000

Esposito, John L. (editor), *Political Islam. Revolution, Radicalism or Reform?*, Boulder Colorado, 1997

Esposito, John L., *Islam and Democracy*, Oxford University Press, New York, 1996

Esposito, John L. (editor), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, New York, 1995

Esposito, John L., *The Islamic Threat, Myth or Reality*, Oxford University Press, New York, 1995

Esposito, John L., *Voices of Resurgent Islam,* Oxford University Press, New York, 1983

Esposito, John L., Donohue, John (editori), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Oxford University Press, New York, 1982

el Fadl, Khaled Abou, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2004

Fandy, Mamoun, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, St Martin's Press, New York, 1999

Foucault, Michel, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, Idea Design&Print, Cluj, 2005

Fuller, Graham, *The Future of Political Islam*, Palgrave Macmillan, New York, 2003

Gaddafi, Muammar, *Green Book*, Martin, Brian&O' Keeffe, Londra, 1976

Gardet, Louis, *Les Hommes de l'Islam*, Hachette, Paris, 1977

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, 1989

Gershoni, Israel; Jankowski, James (editori), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, Columbia University Press, New York, 1997, http://www.ciaonet.org/book/jankowski/jank01.html

Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam,* University of Chicago Press, Chicago, 1947

Haddad, Yvonnes Yazbeck (editor), *The Muslim of America*, New York, Oxford University Press, 1991

Hadden, J.K. and Cowan, D.E. (editori), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises,* Elsevier Science, New York, 2000

Halima, Malik Maqsood, *A Theoretical and Practical Approach to Islamic Law*, Unique Books, Londra, 2001

Halliday, Fred, *The Middle East in International Relations. Power, Politics and Ideology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005

Hashemi, Nader, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2009

Hashmi, Sohail H. (editor), *Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism and Conflict*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2002

Hisham H., Ahmad, *Hamas: From Religious Salvation to Political Transformation*, Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs, Ierusalim, 1994

Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1992

Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam*. 3 volume. University of Chicago Press, Chicago, 1974

Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age (1798–1939)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983

Hudson, Michael C. (editor), *Middle East Dilemma: The Politics and Economics of Arab Integration*, Tauris & Co, Ltd, New York, 1999, www.ciaonet.org/books/hudson/index.html

Hunter, Shireen (editor), *Reformist Voices in Islam Mediating Islam and Modernity*, M.E. Sharpe, 2009

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Touchstone Books, New York, 1996

Huntington, Samuel, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Oklahoma University Press, Norman, 1991

Ibrahim, Ahmad; Sidique, Sharon; Hussain, Yasmin (editori), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 1985

Imber, Colin, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford University Press, Stanford, 1997

Ismael, Tarek Y., *The Arab Left*, Syracuse, New York, 1976

Jones, Jeremy, *Negociating Change. The New Politics of the Middle East*, I.B. Tauris, New York, 2007

Katzenstein, Peter J. (editor), *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, Columbia University Press, New York, 1996, http://www.ciaonet.org/book/katzenstein/index.html

Keddie, Nikkie, *Scholars, Saints and Sufis*, ed. Berkeley, University of California Press, 1972

Keddie, Nikkie R., *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din „al-Afghani"*, University of California Press, Berkeley, 1968

Kepel, Gilles, *The War for Muslim Minds: Islam and the West*, Mass, Cambridge 2004

Kepel, Gilles, *Fitna. Guerre au coeur de l'Islam*, Editions Gallimard, Paris, 2004

Kepel, Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Editions Gallimard, Paris, 2000

Kepel, Gilles, *The Prophet and the Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt,* Al Saqi Books, Londra, 1985

Kerr, Malcom H.; Yassin, S. (editori), *Rich and Poor States in the Middle East: Egypt and the New Arab Order*, Boulder C.O., Westview, 1982

Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley, 1966

Khadduri, Majid, *Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1970

Khatab, Sayed; Bouma, Gary D., *Democracy in Islam*, Routledge, New York, 2007

Korany, Bahgat, *The Foreign Policies of Arab States*, Boulder, CO, New York, 1991

Kurzman, Charles, *Modernist Islam, 1840–1940 A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 2002

Kurzman, Charles, *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford University Press, Oxford, 1998

Lahoud, Nelly, *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries,* Routledge Curzon, Londra, 2005

Lawrence, Bruce, *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*, Verso, Londra, 2005

Lewis, Bernard, *What Went Wrong? Western Impact and the Middle East Response*, Oxford University Press, New York, 2002

Lewis, Bernard, *Islam and the West*, Oxford University Press, Oxford, 1993

Linjakumpu, Aini, *Political Islam in the Global World*, Ithaca Press, Londra, 2008

Locke, John, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, editată de Ian Shapiro, Yale University Press, New Haven, 2003

Mamdani, Mahmood, *Good Muslim, Bad Muslim. America, the Cold War and the Roots of Terror*, Three Leaves Press, New York, 2004

Martin, Richard C.; Barzegar, Abbas (editori), *Islamism. Contested Perspectives on Political Islam*, Stanford University Press, Stanford, California, 2010

Martin, Richard C. (editor-şef), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Thomson and Gale, Macmillian Reference USA, New York, 2004

Marty, Martin; Appleby, Scott, *Fundamentalists and the State: Remaking Polities, Economies and Militance*, vol. 3, University of Chicago Press Chicago, 1993

Massignon, Louis, *La Passion d'al-Hallaj*, Gallimard, Paris, 1975

Mawdudi, Mawlana, *Human Rights in Islam,* The Islamic Foundation, Leicester, 1976

Mernissi, Fatima, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam,* Perseus Books, Cambridge, 1987

Milton-Edwards, Beverly, *Contemporary Politics in the Middle East*, Polity Press, Cambridge, 2006

Moussalli, Ahmed, *Radical Islamic Fundamentalism: the Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut, Beirut, 1992

Nasr, Seyyed Hossein, *Islam. Religion, History and Civilization*, Harper and Collins ebooks, New York, 2003, http://www.harpercollinsebooks.com

Nasr, Seyyed Vali Reza, *Forces of Fortune: The Rise of the New Muslim Middle Class and What It Will Mean for Our World*, Free Press, septembrie 2009

Nasr, Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford University Press, New York, 1996

Peters, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader,* Markus Wiener, Princeton, 1996

Pipes, Daniel, *In the Path of God*, Transations Publishers, New Brunswick, 2003

Piscatori, James; Dresch, Paul (editori), *Monarchies and Nations: Globalisation and Identity in the Arab States of the Gulf*, I.B. Tauris, Londra, 2005

Piscatori, James; Eickelman, Dale, *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996

Piscatori, James (editor), *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis*, The American Academy of Arts and Sciences, Chicago, 1991

Piscatori, James, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986

al-Qaradawi, Yusuf, *Islamic Awakening Between Rejection and Extremism,* Herndon, IIIT, 1991

Qutb, Sayyid, *Milestones*, American Trust Publications, Indianapolis, 1990

Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld, Oxford, 2000

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1982

Rahnema, Ali, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*, I.B. Tauris, New York, 1998

Rahnema, Ali (editor), *Pioneers of Islamic Revival*, Zed, Londra, 1994

Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, 2004

Ramadan, Tariq, *To Be a European Muslim*, The Islamic Foundation, Leicester, 1999

Al-Rasheed, Madawi, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge University Press, New York, 2007

Redissi, Hamadi, *L'exception islamique*, Editions du Seuil, Paris, 2004

Rengger, J. Nick, *International Relations, Political Theory and the Problem of Order. Beyond International Relations Theory?* Routledge, New York, 2000

Roy, Olivier, *Semiluna şi haosul*, Nemira, Bucureşti, 2010

Roy, Olivier, *Secularism Confronts Islam*, Columbia University Press, New York, 2005

Roy, Olivier, *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*, Columbia University Press, New York, 2004

Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1994

Sachedina, Abdutaziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Center for Strategic and International Studies, Oxford University Press, 2001

Said, Edward, *Culture and Imperialism*, Grafton Books, Londra, 1993

Said, Edward, *Orientalism*, Vintage Books, division of Random House, New York, 1979

Shariati, Ali, *Marxism and Other Fallacies: An Islamic Critique*, Mizan Press, Berkeley CA, 1980

Shariati, Ali, *On the Sociology of Islam*, Mizan Press, Berkeley, 1979

Shepard, William E., *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Brill, Leiden, 1996

Sherwood, Yvonne; Hart, Kevin (editori), *Derrida and Religion. Other Testaments*, Routledge, New York, 2005

Sitaru, Laura, *Gândirea politică arabă. Concepte-cheie între tradiţie şi inovaţie*, Polirom, Iaşi, 2009

Smith, Anthony D., *The Ethnic Revival in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History,* Princeton University Press, New Jersey, 1957

Sookhdeo, Patrick, *Faith, Power and Territory. A Handbook of British Islam*, Cromwell Press Limited, Trowbridge, 2008

Sookdheo, Patrick, *Global Jihad. The Future in the Face of Militant Islam*, Isaac Publishing, McLean, 2007

Starrett, Gregory, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt,* University of California Press, Berkeley, 1998

Stepan, Alfred, *Arguing Comparative Politics*, Oxford University Press, New York, 2001

Stephens, Robert Henry, „Nasser, A Political Biography", Simon and Schuster, New York, 1972

Tamimi, Azzam S., *Rachid Ghannouci: A Democrat within Islamism,* Oxford University Press, New York, 2001

Turner, Bryan S., *Weber and Islam*, Routledge, Kegan Paul, Londra, 1974

Vogel, Frank E., *Islamic Law and Legal Systems: Studies of Saudi Arabia,* Leiden, 2000

Walt, Stephen, *The Origins of Alliances*, Cornell University Press, Ithaca, 1987

Weiss, Bernard, *The Search For God's Law: Islamic Jurisprudence In The Writings Of Sayf al-Din al-Amidi*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1992

Winkel, Erik, *Islam and the Living Law: The Ibn al-Arabi Approach*, Oxford University Press, Oxford, 1997

Wright, Robin, *Sacred Rage. The Wrath of Militant Islam*, Simon and Schuster, New York, 2001

Wuthnow, Robert, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*, Harvard University Press, Cambridge, 1989

Yaphe, Judith S. (editor), *The Middle East in 2015. The Impact of Regional Trends on US Strategic Planning*, National Defense University Press, Washington D.C., 2002, p. 224

Zaman, Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2002

PUBLICAȚII

Abootalebi, Ali, „Iran's Struggle for Democracy Continues: Twenty-five Years after the Revolution", *Middle East Review of International Affairs*, vol. 8, nr. 2, iunie 2004

Acuff, Jonathan M., *One Nation Under God: Nationalism, Religion, and Collective Violence*, Paper prepared for 49th Annual Meeting of the International Studies Association, San Francisco, CA, martie 2008, www.isanet.org/publications

Ajami, Fouad, „The End of Pan-Arabism", *Foreign Affairs*, iarna 1978/79

Ansari, Ali M., „Continuous Regime Change from Within", *The Washington Quarterly*, 26:4, 2003

Arkoun, Mohammed, „Rethinking Islam Today", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2003, 588:18, http://ann.sagepub.com/cgi/content/abstract/588/1/18

Arkoun, Mohammed, „Thinking the Mediterranean Arena Today", *Diogenes* 2005, 52: 99 http://dio.sagepub.com/cgi/content/abstract/ 52/2/99

Asmeh, Aziz Al, „Nationalism and the Arabs", *Arab Studies Quarterly*, vol. 17, nr. 1–2, 1995

Ayub, Mohammed, „Political Islam: Image and Reality", *World Policy Journal*, toamna 2004

Brown, Nathan J., „Regimes Reinventing Themselves: Constitutional Development in the Arab World", *International Sociology*, vol. 18, nr. 1, 2003, http://iss.sagepub.com/cgi/content/abstract/18/1/33

Byman, Daniel, „Constructing a Democratic Iraq. Challenges and Opportunities", *International Security*, vol. 28, nr. 1, vara 2003

Cantori, Louis, „Democracy from within Islam", *CSD Bulletin*, vara 2003, vol. 10, nr. 2, Center for the Study of Democracy, University of Westminster, www.wmin.ac.uk/csd

Casanova, Jose, „Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam", *Social Research*, nr. 68, iarna 2001

Coury, Ralph M., „The demonisation of Pan-Arab Nationalism", *Race & Class*, nr. 46 / 2005 http://rac.sagepub.com/cgi/content/abstract/46/4/1

Denoeux, Guilain, „The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam", *Middle East Policy*, vol. 9, iunie 2002

Euben, Roxanne L., „Comparative Political Theory: An Islamic Fundamentalist Critique of Rationalism", *The Journal of Politics*, vol. 59, nr. 1, februarie 1997

Fox, Jonathan, „World Separation of Religion and State into the Twenty-first Century", *Comparative Political Studies*, nr. 39, iunie 2006

Fuller, Graham E., „Islamists in the Arab World: the Dance around Democracy", *Carnegie Papers, Middle East Series*, nr. 49, septembrie 2004, Carnegie Endowment for International Peace, Democracy And Rule of Law Project www.CarnegieEndowment.org/pubs

Ghannouchi, Rashid, „Islamic Movements: Self-Criticism and Reconsideration", *Middle East Affairs Journal*, volume 3(1–2), iarna/primăvara 1997

Ghannouchi, Rashid, „The Battle Against Islam", *Middle East Affairs Journal*, volume 1(2), iarna 1993

Halbrook, Stephen P., „Left Hegelianism, Arab Nationalism and Labor Zionism", *The Journal of Libertarian Studies*, vol. VI, nr. 2, primăvara 1982

Hassan II, interviu în *Al Sharq al-Awsat*, Londra, 13 ianuarie 1993

Hunter, Shireen, Editor's Note, *CSIS Briefing Notes on Islam, Society and Politics*, Special Issue, vol. 6, nr. 1, aprilie 2006, p. 3, www.csis.org

Kohut, Andrew, *Arab and Muslim Perceptions of the United States*, Testimony to U.S. House International Relations Committee, Subcommittee on Oversight and Investigations, 10 noiembrie, 2005

Korany, Bahgat, „Arab Democratization: A Poor Cousin?" *Political Science and Politics*, vol. 27, nr. 3, septembrie, 1994

Kramer, George, „Liberalisation and Democracy in the Arab World", *Middle East Report*, MERIP, nr. 174, ianuarie – februarie 2004

Kramer, Gudrun, „Islamist Notions of Democracy", *Middle East Report*, nr. 183, iulie – august 1993

Kramer, Martin, „Islam versus Democracy", *Commentary*, ianuarie 1993

Laroui, Abdallah, „Western Orientalism and Liberal Islam", *Middle East Studies Association (MESA) Bulletin*, volumul 31, nr. 1, iulie 1997

Lewis, Bernand, „Licence to Kill: Usama Bin Ladin's Declaration of Jihad", *Foreign Affairs*, nr. 77, noiembrie-decembrie 1998

Maliha, Masood, „Untangling the Complex Web of Islamic Law: Revolutionizing the Sharia", *Al-Nakhlah, The Fletcher School Online Journal for issues related to Southwest Asia and Islamic Civilization*, toamna 2003

Mernissi, Fatima, „Muslim Women and Fundamentalism", *Middle East Report*, vol. 153, iulie – august 1988

Moaddel, Mansoor, Discursive Pluralism and Islamic Modernism in Egypt, *Arab Studies Quarterly (ASQ)*, iarna 2002

Moaddel, Mansoor, „Conditions for Ideological Production: the Origins of Islamic Modernism in India, Egypt and Iran", *Theory and Society*, vol. 30, nr. 5 octombrie 2001

Netzer, Miriam, „One Voice? The Crisis of Legal Authority in Islam", *Al-Nakhlah, The Fletcher School Online Journal for issues related to Southwest Asia and Islamic Civilization*, primăvara 2004

Piscatori, James, *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East,* Leiden, Netherlands: ISIM, 200, www.isim.nl/files/paperpiscatori.pdf

Porteus, Tom, *Reading Iran*, Prospect, nr. 118, 22 ianuarie 2006

Roy, Olivier, „Al Qaeda, label ou organisation, *Le Monde Diplomatique,* septembrie 2004

Roy, Olivier, „Ajami Fouad, Islam in a Changing World", interviu, *Council on Foreign Relations*, 15 noiembrie 2004, http://www.cfr.org/publication/7533/islam_in_a_changing_world.html

Salame, Ghassan, „Islam and Politics in Saudi Arabia", *Arab Studies Quarterly*, ix/3, 1987

Shahrur, Muhammad, *The Concept of Freedom in Islam*, Islamic Reform Conference October 5-6 2004, Ibn-Khaldun Center for

Development Studies, The Saban Center for Middle East Policy, prezentare disponibilă pe site-ul Brookings Institute, www.brookings.edu/sabancenter

Shavit, Uriya, Al-Qaeda's Saudi Origins: Islamist Ideology, *Middle East Quarterly,* toamna 2006, www.meforum.org/article/999

Transatlantic Dialogue on Terrorism, Currents and Crosscurrents of Radical Islamism. A Report Of The Center For Strategic And International Studies (CSIS), aprilie 2006, www.csis.org

Wuthnow, Robert, „Understanding Religion and Politics", *Daedalus* 120, vara 1991

SITE-URI INTERNET

www.iranica.com *(Encyclopedia Iranica)*

www.shariati.com

www.memri.org

www.meforum.org

http://www.carnegieendowment.org/arb/ (*Arab Reform Bulletin*, raport lunar al Carnegie Endowment for Peace)

www.rand.org

www.csis.org

ALTE REFERINȚE UTILIZATE

Anderson, Sean K., Sloan, Stephen, *Historical Dictionary of Terrorism*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Maryland, 2009

Hahn, Peter L., *Historical Dictionary of United States–Middle East Relations*, The Scarecrow Press, Inc., Lanham, Maryland, 2007

Seddon, David, A *Political and Economic Dictionary of the Middle East*, Europa Publications, Taylor & Francis, Londra, 2004

Stokes, Jamie (editor), *Encyclopedia of the People of Africa and the Middle East*, Infobase Publishing, New York, 2009

Islamul politic și democrația își propune să abordeze o temă perenă a decriptării lumii musulmane prin grila conceptuală a studiului regimurilor și ideologiilor politice. Deși această temă a fost adesea tratată în mod extins, fie dintr-o perspectivă a relațiilor internaționale, fie într-un sistem de referință antropologic sau sociologic, puține lucrări științifice s-au încumetat să propună o abordare transdisciplinară a fenomenului islamului politic contemporan, care să avanseze o propunere de democratizare a lumii arabe „din interior", fundamentată pe evoluțiile politice, sociale și ideologice contemporane.

Din această perspectivă, volumul este un demers academic unic în spațiul cercetării românești, propunând o perspectivă de reformă a interpretării legii islamice – Sharia –, o formulă de susținere la nivelul societăților civile arabe și constituirea unor comunități transnaționale de tip Ummah (comunitatea credincioșilor), inclusiv în mediul virtual, care pot tinde, în actualul context al globalizării, să înlocuiască vechiul spațiu ideatic și axiologic al moscheii și universității islamice.

GEORGE CRISTIAN MAIOR

ISBN 978-606-609-178-7

editura rao